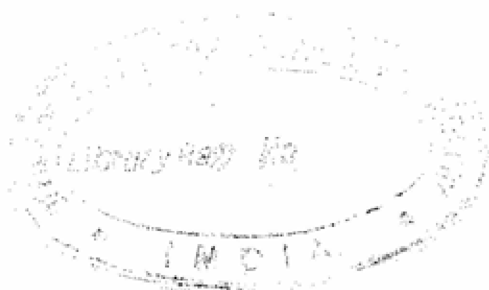


407

LE MUSÉON

REVUE INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

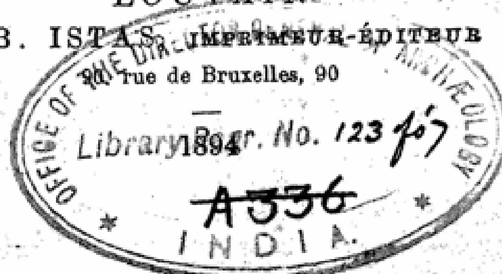
LA SOCIÉTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES

TOME XIII

JANVIER 1894

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
90, rue de Bruxelles, 90

1894



LES 15 PREMIERS SIÈCLES

DE

L'HISTOIRE DES CHINOIS

d'après les plus anciens documents historiques.

Le temps est bien loin où l'on croyait à l'autochthonie de la race chinoise, où l'on admirait cette civilisation développée spontanément sur les bords du Hoang-ho et du Yang-tze-kiang, sans influence extérieure qui en pressât ou modifiât la marche toute naturelle. Cette barrière infranchissable qu'avaient formée autour de la Chine les grands Monts de la Tartarie est devenue aujourd'hui une *Muraille de la Chine* dont le renom d'inviolabilité s'est évanoui sous les rayons de la science moderne. Il est reconnu généralement aujourd'hui que les Chinois sont venus du centre de l'Asie qu'ils ont habité d'abord et qu'ils s'y sont trouvés en contact avec les peuples Accado-Susiens auxquels ils ont fait des emprunts indubitables.

C'est aux travaux du Professeur de Lacouperie qu'est due cette découverte si précieuse pour l'histoire de l'humanité comme pour l'anthropologie, et si toutes les thèses, toutes les assimilations du savant sinologue français ne sont pas également incontestables, il résulte toutefois de l'ensemble une preuve générale à laquelle on ne peut plus rien opposer de sérieux.

On ne doit point cependant se méprendre sur la nature de cette découverte, ni en tirer des conclusions qu'elle ne comporte point.

Les Chinois ont eu leur premier siège non loin de l'Accado

Susiane ; ils lui ont fait de nombreux emprunts, mais cela ne veut pas dire qu'ils en ont reçu leur civilisation en général. S'ils ont été tributaires de ces pays en ce qui concerne l'écriture et certains genres de connaissances humaines, ils ne leur doivent aucunement ce qui fait le caractère essentiel et distinctif d'un peuple. Au point de vue de la religion, de la morale et de l'art gouvernemental les premiers Chinois étaient très loin et bien au-dessus de ceux qui furent leurs maîtres sous certains rapports. Les croyances des premiers Chinois touchaient au Monothéisme ; leurs principes moraux et politiques s'élevaient à une hauteur que le Christianisme seul a su dépasser. On se demande en outre s'il n'y a pas eu d'emprunts mutuels. Mais nous parlerons de cela plus loin.

Ce qui a longtemps égaré la science européenne en ce qui touche aux origines du peuple chinois, c'est que l'on s'en est rapporté exclusivement à l'autorité des historiens des huit derniers siècles et ceux-ci n'avaient point hés[illegible] admettre les fables inventées ou adoptées par les Tao-she[illegible] philosophes de la dernière école. On avait, d'après leurs [illegible]cits, construit toute une histoire du peuple commençant avec la formation initiale du globe terrestre et nous montrant les Chinois issus du premier couple humain, puis formés sur le sol qu'ils occupent aujourd'hui après avoir passé par tous les degrés de la barbarie et du progrès social. Les plus sensés commençaient les Annales de la Chine avec le mythique Fu-hi et son successeur quelque peu fabuleux, Shen-nong, auxquels on attribuait des inventions multiples et variées qui avaient, en peu de temps, porté la civilisation chinoise à un haut degré de splendeur.

Mais les historiens antiques et dignes de ce nom ne reportaient le point initial de ces annales qu'au souverain connu sous le nom de Hoang-ti le premier dont le règne, malgré le merveilleux dont on l'a entouré par la suite, présente cependant des caractères d'authenticité indéniables.

D'autre part, plusieurs sinologues européens ont relégué d'un coup parmi les fables toute l'histoire primitive du peuple chinois et ne font commencer la période historique au plus tôt qu'au 8e siècle avant notre ère.

Nous ne saurions les suivre dans cette voie et si nous adoptions les arguments qui les ont portés à un scepticisme aussi étendu, nous pourrions les appliquer même à l'époque suivante et ramener la période historique jusqu'au 5e ou au 4e siècle de l'ère ancienne. Il est facile, du reste, de démontrer que le Shu-king, le Shi-king, le Sze-ki et le Tchuk-shu, par exemple, donnent autant de garantie de véracité que le Tso-tchuen, les Kue-Yu, et tout autre livre de la même époque ou plus récent.

Quoiqu'il en soit de cette question que nous ne pouvons pas discuter ici en détails, nous allons remplir notre tâche qui est de faire connaître l'histoire des premiers Chinois telle que nous la trouvons dans les anciens monuments d'un caractère vraiment historique.

Nous comprenons principalement sous cette qualification, les deux grands Kings d'abord, le *Shu* et les *Shi*, puis le *Sze-ki* ou Mémorial historique de Sze-ma-tsien (1) et le *Tchuk-Shu* ou Livre de B[illegible], Annales historiques allant depuis Hoang ti jusqu'en l'a[illegible] avant notre ère.

Les Kings sont trop connus et leur authenticité a été trop bien établie pour que nous ayons besoin de nous y arrêter quelque peu. Les Shi, ces poésies nationales sorties du sein du peuple, des classes instruites bien entendu, portent leur sceau sur leur frontispice et la réalité des faits auxquels ils font allusion ne peut être révoquée en doute.

Quant au Shu les trois premiers livres doivent être séparés des autres. Là le rédacteur reconnaît que ces pages ont été écrites longtemps après les événements et d'après les monuments antérieurs. Il soulève des doutes sérieux, par exemple quand il attribue à Yü le Grand des travaux herculéens qui dépassent non pas les forces humaines mais celles d'un seul homme. Mais il faut entendre cela sainement des ouvrages exécutés sous la direction de ce grand prince ou pendant tout son règne ou même sous plusieurs générations et réunis sous un même titre pour en faire gloire à celui qui en fut l'initiateur. Il se peut aussi que l'annaliste en ait tout simplement exagéré

(1) Historien et savant renommé qui vécut de 193 a 91 A. C.

l'importance. D'ailleurs, le Livre de Bambou les ramène à leur importance réelle et nous permet de contrôler les dire des panégyristes de Yü.

Une des objections qu'on élève contre la valeur documentaire du Shu-king c'est l'état fragmentaire dans lequel il nous est parvenu. Ce sont des faits isolés racontés en récits détachés et de plus des amplifications oratoires où les faits disparaissent sous les flots de la faconde impériale et ministérielle. On augure en outre de là que le Shu a été perdu en grande partie.

Cette appréciation prouve qu'on n'a point compris la nature de ce livre et je n'y ai vu clair, je pense, qu'après avoir étudié un autre document historique hautement apprécié et dont la nature m'a fait reconnaître celle du Shu.

Pour bien comprendre la question il faut se rappeler que depuis une haute antiquité les souverains chinois avaient à leurs côtés deux genres d'annalistes ou de mémorialistes que l'on appelait les historiens de la gauche et de la droite. Ceux de la gauche consignaient sur leurs tablettes les faits qui signalaient le règne du prince ; ceux de la droite mettaient par écrit les discours remarquables dont la Cour avait été l'auditoire, qu'ils eussent été prononcés par le souverain ou par ses ministres.

C'est aussi ce qui nous explique comment les caractères chinois qui représentent les deux côtés de l'être humain ont pour la gauche le signe 工 *kong* qui désigne l'ouvrage, le travailleur, et pour la droite, le signe 口 qui représente la bouche humaine.

Or les Koue Yü ne sont autre chose que le recueil des discours prononcés aux cours des divers états chinois du Xe au Ve siècle A. C., recueil dans lequel les faits ne sont relatés que pour autant que l'explication de ces morceaux oratoires le rend nécessaire et nullement un monument historique proprement dit, comme on le croit universellement (1).

Eh bien ! le Shu lui-même n'est point autre chose. C'est pourquoi son compilateur passe si légèrement sur les faits,

(1) Nous aurons prochainement l'occasion de le démontrer en donnant la traduction de la première partie de ce livre, dans *Le Journal Asiatique*.

saute d'un règne à l'autre sans transition et laisse entre les évènements qu'il relate des lacunes énormes. Partout où il n'y avait point de discours remarquable, les faits n'étaient rien pour ce dilettante de *Conciones*.

Pour prouver notre dire nous renvoyons au livre lui-même ; cela sautera aux yeux de tout lecteur réfléchi.

Sze-ma-tsien n'a pas besoin d'être discuté ; depuis 18 siècles il est tenu comme un historien intègre qui n'a recueilli pour ses mémoires que ce qui avait un vrai caractère d'authenticité, et qu'un esprit critique pouvait admettre à son temps. Aussi l'a-t-on appelé, à juste titre, l'Hérodote de la Chine.

« Le Livre de Bambou » ou *Tchuk-Shu* étant moins connu, nous demandera quelques mots d'explication. Il tire son nom de sa matière même, c'est-à-dire des planchettes de bambou dont il est composé et sur lesquelles sont écrites les Annales qui vont nous fournir la matière principale de notre étude. (Annales d'un laconisme désespérant pour quiconque aime à connaître les faits autrement que par une indication générale dénuée de tous détails). Ces Mémoires vont depuis le règne de Hoang-ti jusqu'à la 20e année de l'Empereur Nan c'est-à-dire jusqu'en 293 A. C.

On a revoqué en doute leur authenticité en se basant tant sur la nature du lieu où ils ont été découverts (1), que sur l'ignorance où l'on était de leur existence. Mais cette authenticité est attestée par les caractères mêmes de l'ouvrage. Sa simplicité, sa véracité, l'absence de toute pensée tendancieuse qui montrent un annaliste uniquement attentif à consigner par écrit les faits tels qu'ils se sont passés, sans aucune préoccupation quant à l'honneur de son pays et de ses armes ou tout autre

(1) Ces Annales ont été trouvées avec d'autres ouvrages, en l'an 279, P. C. dans la tombe du roi Siang de Wei mort en 295 A. C. Une partie des documents étaient tombés presqu'en poussières, heureusement nos annales et un exemplaire du Yi-King échappèrent intacts aux injures du temps et aux mains des profanes fouilleurs de tombes. On ne doit pas s'étonner que ces feuilles aient pu se conserver, quand on se rappelle les découvertes faites dans les tombes égyptiennes. Aux annales sont ajoutées des notes pleines de fables que nous passons entièrement sous silence.

intérêt spécial. Il ne craint pas même de réduire les récits du Shu-king à leur juste valeur, comme nous l'avons dit plus haut à propos des travaux de Yü.

Nous avons puisé encore dans le Tso-tchuen, les Koue-Yü, les livres de Kong-tze et quelques autres, les faits dont ils rappellent le souvenir.

Ce sont là nos autorités principales. Nous y avons joint pour la curiosité du fait le résumé des documents postérieurs tel que nous le trouvons dans un ouvrage composé dans ce but par un lettré du XVII[e] siècle, du nom de Ngu-Shing-kiuen et qui a voulu, comme l'indique le titre de son œuvre, fournir à ses compatriotes un moyen aisé de connaître les Annales de leur pays. Je veux parler du *Kang kien yi tchi-luk* dont nous donnerons les extraits nécessaires après chaque période, ou chaque règne.

« Le Mémorial historique » de Sze-ma-tsien (*Sze-ki*) et le « Livre de Bambou » (*Tchuk-shu*) commencent, comme nous l'avons dit, avec les faits et gestes de Hoang-ti c'est-à-dire au XXVI[e] siècle A. C., mais le premier suppose Shen-nong encore sur le trône. Le Shu-king ne remonte pas aussi haut et ne dit rien qui se rapporte aux prédécesseurs de Yao, l'illustre prince de Tao-tang, qui régna à partir de l'an 2356. Les historiens de la droite n'avaient probablement rien retenu des discours plus anciens que cette époque.

Nos deux autorités principales commencent *ex abrupto* par le récit du règne de Hoang-ti sans rien dire de ce qui l'a précédé, sans donner raison de leur silence ni de leur détermination. Nous ne pouvons que les imiter dans le corps même de notre travail, nous dirons ici seulement quelques mots de la période antérieure au grand empereur et nous ne pouvons malheureusement rien en dire de nous-même, les documents nous font entièrement défauts. Le Professeur de Lacouperie tirant avec beaucoup de sagacité des inductions des récits fabuleux recueillis par les historiens et mythologues de notre ère a reconstitué la marche des premiers Chinois depuis les limites de l'Accadie que des invasions les avaient

forcés d'abandonner jusqu'aux rives du Hoang-ho. Il a marqué les traces des luttes qu'ils ont dû soutenir dans cette marche et des évènements qui marquèrent leur entrée dans la région du Fleuve-jaune. Ils étaient alors sous le conduite du prince qui porte le nom de Hoang-ti et qui ne serait autre qu'une copie d'un Nakhunti Susien.

Nous ne discuterons pas cette ingénieuse reconstruction qui est en dehors de notre cadre et nous irons tout droit à notre but, après avoir dit un mot du nom de ce peuple qui va être l'objet de cet écrit.

Il est dit que tout doit être étrange chez ce singulier peuple. Car d'abord quand nous voulons le nommer, nous ne savons de quel terme nous servir. Pour le chinois point de nom ethnique pas plus de nos jours, qu'à l'aurore de son histoire. Les premiers rois en parlant de leurs sujets les qualifie de *Pak-sing* les cent familles (1), ou de *Wan-sing* les dix mille familles, ou bien encore de *Li-min* le peuple *li* ; c'est-à-dire, selon l'interprétation ordinaire : « le peuple à tête noire », selon Lacouperie : « le peuple besogneux » et plus probablement : « le peuple en nombre indéfini ». Il est à remarquer que ces termes « cent », « dix-mille » et semblables servent en chinois à désigner un nombre considérable indéterminé et équivalent à tous, toutes.

Les cent familles distinctes des dix-mille désigneraient celles qui formaient des familles nobles, des *gentes* comme les gentes romaines.

Beaucoup de sinologues, il est vrai, prétendent que le mot Pak n'est point le nombre « cent » mais un nom ethnique et rendent *Pak-sing* par « les tribus Pak ou Bak ».

Il nous est impossible de nous ranger à cet avis appuyé sur de simples hypothèses et qui soulève les objections les plus insolubles (2). Je n'insisterai pas sur ce point, j'ai voulu seulement expliquer pourquoi je ne puis employer un terme dont l'adoption nous tirerait d'embarras sans doute, mais, à mes yeux, au dépend de la vérité et d'une prudente critique (2).

(1) Plus tard, au temps de Kong-fou-tze par exemple, nous voyons le nom de *Hia* appliqué aux terres chinoises par opposition à celles des *barbares*.

(2) Je traiterai ce point en détails, dans une étude spéciale.

Mais c'en est assez de ces préliminaires. Abordons notre sujet. Nous allons trouver au commencement du 26e siècle A. C. le peuple, dit Chinois aujourd'hui, établi sur les rives du Hoang-ho, gouverné par un prince portant le nom de Hoang-ti et nous allons suivre ses divers annalistes dans l'indication ou l'exposé des faits de son histoire. Nous le suivrons pendant l'espace de 15 siècles c'est-à-dire du 27e au 12e. Après avoir relaté les évènements de cette vie extérieure, déjà longue lorsque les peuples de l'Europe sont encore dans les ombres de la préhistoire ; nous exposerons sa vie intime, ses institutions et ses mœurs.

Ici encore, au lieu d'une œuvre subjective, nous nous bornerons à présenter à nos lecteurs les documents qui leur feront connaître et ce peuple et sa manière d'écrire l'histoire.

Nous devons seulement rappeler, avant de laisser la parole aux Annalistes, que les premières tribus chinoises étaient venues s'établir sur les rives du bas Hoang-ho, y avaient formé un état déjà puissant et d'une civilisation assez avancée. Son étendue était toutefois assez restreinte. Il ne devait guère dépasser au N. la région de Peking, à l'ouest le milieu de l'angle formé par le Hoang-ho, et au sud une ligne oblique allant de ce coin vers la dernière partie du Yang-tze Kiang. Voir la carte à la page 14.

D'autres tribus de races différentes les avaient précédées sur le sol de la Mongolie inférieure et de la Chine actuelle et les entouraient en ce moment de toutes parts. Plusieurs même leur étaient soumises ou vivaient au milieu d'elles. Les Chinois les qualifiaient de différents noms et les traitaient de barbares.

Le gouvernement des tribus chinoises était entre les mains d'un souverain qui se qualifiait de Ti, titre qui désignait le pouvoir suprême. Mais déjà à cette époque primitive des états vassaux existaient sur le sol occupé par les Chinois, états formés de tribus soumises, ou par des chefs puissants auquel le Ti conférait des fiefs pour l'aider dans le gouvernement, la levée et la conduite des armées et le reste.

C'était dans ces conditions que se trouvait « le peuple aux

10,000 familles » quand s'ouvre pour nous la période dont nous pouvons esquisser les évènements principaux. A ce moment Shen-nong était encore sur le trône ; mais vieilli et affaibli par l'âge il ne pouvait mettre un terme aux luttes continuelles auxquelles se livraient les grands vassaux de l'empire et à l'oppression dont ils accablaient le peuple. C'est alors que Hoang-ti parait sur la scène comme va le raconter le grand historien chinois.

« Le Livre de Bambou » ne parle point de Shen-nong et Sze-ma-tsien ne s'occupe point de son histoire si ce n'est autant qu'elle concerne Hoang-ti. On se demande la raison de cette manière d'agir des deux historiens. Le motif nous en parait très simple. Le premier regardait le règne de Shen-nong comme appartenant au domaine de la fable ou de l'histoire extra chinoise. Le second, écrivant sous les Hans, qui prétendaient descendre de Hoang-ti, se plut à satisfaire leur vanité en plaçant en tête de son livre l'ancêtre présumé de ses princes.

Shen-nong est donné par tous les historiographes de notre ère comme le prédécesseur de Hoang-ti et un souverain chinois auquel le peuple dut les inventions les plus précieuses qui lui firent faire de rapides progrès dans la civilisation. C'est lui qui lui apprit à cultiver les grains, le riz et les autres céréales, (d'où lui vint son nom qui signifie le laboureur-esprit) à trafiquer du produit de la terre et de leur travail. Le premier il usa des simples pour la thérapeutique etc. etc. Lacouperie voit en lui une transformation du Sargon assyrien dont le nom a le même sens. A ses yeux c'est lui dont l'oppression ou les attaques obligea les tribus dites Bak à fuir leur première patrie. Tchih-yeou (V. page 15) serait un chef de tribus tartares qui aurait attaqué les émigrants conduits par Hoang-ti sur leur route vers l'Extrême-Orient.

Le texte de Sze-ma-tsien implique que Shen-nong était un souverain chinois.

Quant à Tchih-yeou, le Shu-king nous apprend que ce fut le premier qui se rebella parmi les tribus chinoises, se fit chef de brigands et apprit au peuple le désordre, les brigandages. Ainsi au XIe et Xe siècles A. C. on savait encore que Tchih-

yeou, quelle que fut sa qualité, avait été un simple mortel, fauteur de troubles et de crimes. Tout ce que les mythologues en ont dit six siècles après et plus tard encore est donc de pure imagination. Kong-tze attestait encore que c'était un homme du commun.

Kong-ngan Koue, le célèbre commentateur du II[e] siècle, en fait le prince des Kieu-li et les Koue-yu racontent que « sous Shao-hao les Kieu-li troublèrent les vertus. » Ce qui met le savant sinologue D. Legge dans l'incertitude sur l'âge du fameux rebelle. Il ne me semble pas que l'opinion de Kong-gnan Koue puisse arrêter un instant l'attention. Les Kieu-li des Koue-yu n'ont rien de commun avec Tchih-yeou, le fauteur de trouble (1).

Ces observations étaient nécessaires pour comprendre le commencement du Sse-ki ; abordons maintenant nos textes.

Nous verrons d'abord la première période s'étendant du règne de Hoang-ti à celui de Yao avec lequel s'ouvre le Shu-king.

NOTE. I. Voici le résumé de ce qu'en dit le *Kang-kien-yi-tchi-lu :* Shao-tien (père de Shen-nong), avait épousé une fille de la maison des princes de Kiao, appelée Gān-tang. Il en eut deux fils l'aîné nommé Shi-nien fut élevé près du fleuve Kiang d'où il prit le nom de famille de Kiang.

Comme il avait succédé à Fuhi par la vertu du feu il fut appelé Yen-ti (l'empereur brillant comme la flamme). Il transporta sa capitale de Tcheu à K'ieu (au Tui-tchuen-fou du Shen-si).

Il inaugura la culture des cinq céréales, il étudia les plantes et composa les médecines. Jusque là les hommes s'étaient nourri de fruits et de viande ; ils ignoraient la culture des grains et l'emploi des plantes pour le traitement des maladies. Shen-nong leur enseigna l'agriculture et la médication. Le peuple heureux et délivré de ses maux l'appela Shen-nong le cultivateur-Esprit. Il apprit en outre à ses peuples le commerce, les échanges, les marchés.

Enfin il distingua ses fonctionnaires par (des insignes représentants des feux) ou par les étoiles des cinq régions du ciel. Il mourut au bourg de Tcha au Tchang sha-fou.

II. Pour comprendre convenablement la biographie de Hoang-ti telle que nous la donne Sse-ma-tsien, il faut tenir compte de l'exagération orientale et de la phraséologie chinoise. Dépouillés de cette enveloppe factice les faits reviennent à des proportions toutes naturelles ; le règne de Hoang-ti fut heureux et le monde prospéra sous son sceptre. Les cent ans de règne doivent être aussi abrégés convenablement.

III. Nous suivrons la chronologie du livre de Bambou comme plus raisonnable. Un autre comput fait remonter le règne de Hoang-ti à l'an 2697.

Sur la carte ci-jointe, nous n'avons pu déterminer ni les limites anciennes ni la position des villes et des montagnes ; les renseignements précis font défaut.

---

(1) Au Tso-tchuen nous voyons qu'en l'an 608, le grand historiographe de Kcou ne semble connaître que les quatre empereurs Hoang-ti, Shao-hao, Tchuen-hiu et Ti-ku. Mais au Livre X an. 27 § 3, le prince de Tan mentionne Fou-hi, Shen-nong, Hoang-ti, Schao-hao, Tchuen-hiu et Ti-ku. C'était en 523, quatre vingt cinq ans seulement après.

1re PARTIE.

§ 1. Règne de Hoang-ti et de ses premiers (1) sucesseurs.

d'après Sze-ma-tsien.

I. — Règne de Hoang-ti (2308-2208).

Hoang-ti était fils de Shao-tien (2). Il avait pour nom de famille, Kong-sun (3), pour prénom Hiuen-yuen. Aussitôt né il était plein d'intelligence, tout petit (4) encore il savait déjà parler ; à quinze ans il avait le jugement prompt et pénétrant (5). A vingt ans, ayant grandi en activité et vertu, il avait atteint le plus haut degré d'intelligence.

Du vivant de Hiuen-yuen, Shen-nong avait déjà atteint l'âge de la défaillance (6). Les princes vassaux, en guerre continuelle les uns contre les autres, opprimaient les Cent-Familles et exerçaient d'incessants ravages parmi elles. Shen-nong était impuissant à rétablir l'ordre. Alors Hiuen-yuen eut recours aux armes pour mettre à la raison ceux qui ne viendraient pas à la cour (faire leur soumission).

Les princes s'y rendirent tous en conséquence et se soumirent. Mais Tchi-yeou (7) suscita un violent orage (8) et se mit par là à l'abri de toute attaque.

(1) Sze-ma-tsien passe le règne de Shao-hao mentionné partout ailleurs

(2) *Shao-tien*. On a vu ci-dessus, au Kang-kien-yi-shi-lu, quelle descendance on attribue à ce prince. D'autres commentateurs considèrent ce nom comme un titre princier et non comme celui d'un homme. *Tchou heou koue hao. fei jin ming ye.*

(3) C'était son nom de famille primitif, *pen sing ;* les autres lui ont été donnés après par suite de circonstances spéciales.

(4) *Jok* (57.7), c'est l'enfant non encore âgé de septante jours ou sept décades.

(5) Tong (162.7). Shuk (162.7) *Tsi* est interprété aussi par *Suk* (129.7).

(6) Le So-Yin ne veut pas qu'il s'agisse de Shen-nong lui-même, mais de ses descendants dont la vertu avait faibli.

(7) C'était un fils du Ciel, dit le Tsiuen-Kiai-Ying-shao, ce que contredit le So Yin. Il s'était fait des armes avec l'or du mont Lu-shan, dit Kuan-tze, ce qui prouve que ce n'était point un homme du commun. D'apres Kong-nan-koue, ce serait le chef des Kieu-li.

(8) Le sens est plutôt : exerça de grands ravages. L'orage est de la légende traditionnelle.

Cependant Yen-ti (1) projetait d'attaquer et de châtier les princes. Ceux-ci recoururent tous à Hiuen-yuen et le reconnurent comme souverain suprême.

Alors Hiuen-yuen cultiva la vertu et mit en ordre les choses des armes. Il régla les principes des cinq éléments (2), cultiva les cinq espèces de grains (3), il rendit le repos au peuple et mit en ordre tous ses états. Il dressa les ours (4), les léopards, les tigres et autres animaux féroces.

Il livra bataille à Yen-ti dans les champs de Fan-yuen (5). Après trois rencontres successives, il obtint une victoire définitive.

Tchi-yeou seul restait et continuait à susciter des troubles, bravant les ordres de l'empereur. Alors Hoang-ti réunissant tous ses vassaux en une armée, combattit le rebelle dans la plaine de *Tcho-lu* (6). Là, il prit et tua le vaincu (7). Après cette victoire les princes rendirent hommage à Hiuen-yuen et le reconnurent comme leur souverain maître. Il devint Fils du Ciel à la place de Shen-nong sous le nom de Hoang-ti. Ainsi revêtu du souverain pouvoir, le nouvel empereur poursuivit et soumit tous ceux qui refusaient de le reconnaître et laissa aller librement ceux qui gardaient une attitude pacifique.

Il se mit alors à percer les montagnes pour y ouvrir des routes. Il les étendit aussi en de nouveaux espaces à l'Est

(1) Shen-nong appelé aussi Yü-Wang.

(2) Ainsi les commentaires expliquent les Wu-khi

(3) Le froment, le millet, les fèves, le riz et le *t'ao* (?)

(4) Le texte énumère six espèces de bêtes féroces, deux espèces d'ours et d'autres animaux dont la nature n'est pas parfaitement connue. Pour le Erh-Ya le troisième est le renard blanc et le cinquième est un loup ressemblant au renard. D'après Tcheng, au contraire, le troisieme serait le tigre des contrées barbares, *I-hu*. Au fond, il s'agit de peuplades barbares.

(5) D'après le Ti-tchi c'est une colline située dans le Kuei-tcheou, au Khuei-jong-hien à 56 lis à l'est du chef-lieu de ce district, à 5 lis du Tcho-lu. Mais d'autres placent Ho-Yuen à 1 li est de la ville de Tcho-lu. (Voir Tsin Tai-kang tu-li-tchi.)

(6) Montagne de l'état de Tcho, au sud de Peking.

(7) Le mode de cette mort est expliquée de différentes manières. Les uns le font mourir de la main de Hoang-ti soit pendant la bataille, soit ultérieurement et après sentence judiciaire. Selon d'autres, Hoang-ti le fit exécuter par la main Ying-Long.

jusqu'au dessus du mont Fan (1) au bord de la mer, et au Tai-tsong (2) ; à l'Ouest jusqu'au Kong-t'ong (3), au haut du Ki-teou (4), au Sud jusqu'au haut du Nai-siang (5), au bord du Kiang, au Nord jusqu'au Huen-yuk (6). Il réunit les princes et fit avec eux un traité définitif au mont Fu-shan (7) et établit sa capitale au pied du mont Tcho-lu. Les nomades et les gens sans demeure constante, les étrangers non établis dans le pays il les incorpora dans ses troupes et en forma des camps de garde.

Il emprunta aux nuages (8) les noms des diverses classes de fonctionnaires et les leur donna pour insignes. Il constitua des Grands Inspecteurs et les chargea de la surveillance des états feudataires. Toutes ces principautés observèrent ainsi les lois de la concorde. Les esprits, les génies des monts et des fleuves reçurent des sacrifices abondants. Au moyen d'instruments de pierres précieuses il parvint à observer la marche du soleil (9) ; il sut manipuler la plante divinatoire. Il nomma aux hautes fonctions Fong-heou, Li-mou, Tchang-sian et Ta-hong (10). Pour

(1) D'après le Koue-tou-tchi, cette montagne est au Ts'ing-tcheou au Lin-keu hien d'où sort la Tan shui. Aussi l'appelle-t-il Tan-Shan et non Fan-shan. Pour d'autres, elle est au Tchu-heu.

(2) Mont à l'est du Tai-shan, au Po-tshing-hien à 30 lis N. O. Le tout au Shan-tong.

(3) K'ong-tong est au Sou-tcheou, au Fu-lo-hien, au Kan-sou.

(4) Autre nom des monts Kong-t'ong. Pour d'autres, au Long-shi dans l'ouest du Shen-si.

(5) Au Yi-yang-hien d'après le Tu-li-tchi ; au Shang-tcheou d'après le Kue-tu tchi, á 10 lis à l'ouest du Shang-lu hien. Au Shen-si, au bord du Han-Kiang.

(6) Mont du nord aux frontières de la Mongolie ; se trouvait alors en pays barbare. *Pe-man*, les Man du nord. Chaque dynastie eut sa montagne sacrée dit le Tsiuen-kiai.

(7) Un exemple d'une convention semblable nous est donné au Shu-King, par Yü réunissant les princes au mont Tu-shan D'après le Kue-tu-tchi, ce mont se trouve au Kuei-tcheou, à 3 lis au nord du Huai-jong-hien. Au haut de cette montagne se trouve le Miao, temple ancestral de Shun. C'est au Petche-li.

(8) On en verra le motif au Kang-kien-yi-tchi-lu.

(9) Pour prévoir l'apparition du soleil, de la lune et les lunaisons.

(10) D'après Tchen-hiuen, au Tsiuen-kai, Fong-heou est un des trois Kongs, ou chefs supérieurs, Tang-mu était un ministre ordinaire du souverain (Tsiang). Ta-hong est cité au Fong-shen-shu de Sze-ma-tsien.

Mais pour le *Tcheng i* ces titres sont ceux de quatre officiers impériaux, *ti-tchin*. Le Ti-Wang-she-ki raconte que Hoang-ti eut un jour le rêve suivant : Un grand vent soufflait et balayait la poussière du sol terrestre, puis apparut un homme tenant une arbalète immense et chassant devant lui des troupeaux de

gouverner convenablement le monde il suivit les lois des rapports entre le ciel et la terre (1).

Il pénétra par la consultation du sort les mystères des éléments ténébreux et lumineux (2), il discourut de la vie et de la mort (3), il comprit les difficultés, les peines de la stabilité et de la défaillance (4), la culture au temps propice des céréales, des plantes et des arbes. Il adoucit les mœurs des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles ; son action s'étendit partout (5) sur le soleil, la lune et les astres, sur les ondes, sur la terre, la pierre, l'or et le jade. Il mit en œuvre toute la puissance du cœur, toute l'activité des oreilles et des yeux et sut tirer toute l'utilité possible du feu, de l'eau, du bois et de tous les objets de ce monde (6).

Ayant en lui le principe de la vertu de la terre, il fut appelé du nom d'honneur de Hoang-ti. Il eut vingt-cinq fils dont quatorze formèrent des familles à noms distincts. Hoang-ti s'établit au mont Hien-Yuen et épousa une princesse de l'Etat de Si-ling, du nom de Lui-tsu. Ce fut son épouse principale (7).

Lui-tsu donna le jour à deux fils qui tous deux régnèrent

moutons en nombre infini. L'empereur s'éveillant, se mit à soupirer et dit : *Fong* (le vent) est son nom d'honneur (*háo*), c'est lui qui prendra le gouvernement. Dans *Heou*, la poussière dispersée, se trouvent tou, « la terre » et heou « prince ». Dans le monde, qui a Fong pour nom de famille et Heou comme prénom ? Un arc de 10,000 catties indique une force extraordinaire. Celui qui conduit tant de troupeaux peut gouverner le peuple. Qui dans ce monde a pour noms *li* et *mu* (pasteur vigoureux) ? etc. Ainsi l'empereur trouve l'indication des 4 noms de ses ministres.

(1) L'ordre des saisons, le mouvement des deux principes.

(2) Encore le Yin et le Yang ; il sut calculer leurs nombres et leurs variations.

(3) De ce qui peut causer la vie et la mort dans le peuple, les lois, la justice *i tchi*.

(4) De ce qui donne la sécurité ou est dangereux. Le *tcheng-i* explique : aux habillements, aux habitations très imparfaites avant Hoang-ti, aux constructions défensives, etc.

(5) *Tcheng-i* : il étendit partout, il propagea. Par lui les astres eurent tout leur éclat, la mer fut sans vague, les montagnes ne récelérent plus les pierres précieuses.

(6) D'après le Tcheng-i, Hoang-ti apprit au peuple à user des eaux et à les endiguer, à tirer parti des montagnes, des forêts, des sources etc.

(7) Il eut quatre épouses : la première. Si-ling-shi ou Lui-tsu enfanta Tchang-i ; la seconde, Fang-lui-shi ou Niu-tsie, enfanta Tsing-Yang ; la troisième Hie-yu-shi eut pour fils I-ku (ou Tsang-lin) et la quatrième Mu-mui occupa le dernier rang parmi celles-ci.

sur le monde. L'un s'appelait Hiuen-hiao, il est connu sous le nom de Tsin-Yang (1). Il alla s'établir sur les rives du Kiang. Le second appelé Tchang-i (2) se fixa près du fleuve Zho, et là il épousa une princesse de la famille Shan, appelée Tchang-po. C'est elle qui fut mère de Kao-Yang le prince saint et juste.

Hoang-ti mourut et fut enterré au mont Kiao-Shan (3).

II. — Tchuen-hiu (2286-2208).

Ce fut son petit-fils Kao-Yang, fils de Tchang-i, qui occupa le trône après lui. C'est lui qui porta comme empereur, le nom de Tchuen-hiu ; car Kao-Yang et Tchuen-hiu sont un seul et même personnage.

Le petit-fils de Hoang-ti, fils de Tchang-i, était d'un esprit calme et profond, méditant les choses douteuses et pénétrant les motifs à suivre ; ainsi très entendu dans les affaires de ce monde, il entrenait ses facultés (4) pour gouverner la terre.

Il se conformait au ciel pour régler les actes des quatre saisons ; il imitait les esprits pour régler l'ordre de la justice.

Il régla les cinq principes actifs *(khi)* des éléments pour transformer les hommes et leur enseigner les bonnes doctrines.

Avec toute pureté et sincérité, il fit les offrandes et les sacrifices qu'il présenta au Nord jusqu'à Yeu-ling (5), au Sud jusqu'à Kiao-tchi (6) ; à l'Ouest jusqu'à Liu-sha (7) et à l'Est jusqu'à Fan-mu (8).

(1) Grand-père de Ti-ku dit le So-Yin. C'est le même que Shao-hao, assure Hoang-pu-mih. Sze ma tsien ne compte pas ce souverain parce qu'il régna par la vertu du métal et non selon la révolution naturelle des cinq éléments. C'est pourquoi le Grand historien le passe sous silence comme n'apppartenant pas à la série des cinq Tis légitimes.

(2) Tout fils d'empereur était prince vassal (tchou-heou). Là où ils allèrent s'établir était le fief qui leur était donné en apanage. Le Kiang et le Zho sont tous deux au pays de Shu, au Sze-schuen.

(3) Ce mont était le lieu d'origine de sa famille. D'après le *Tu-li-tchi* il se trouve au Yang-tcheou-hien, au Shen-ssi.

(4) Le Ta-tai-li a un autre texte qui porte : il développa les richesses (du pays).

(5) Yeu-tcheu, au Petcheli.

(6) Com. Kiao-tcheu, au Kouang-ssi ; ce qui est impossible.

(7) Kiu-Yen-hien. Au Kan-ssu à 1064 lis au nord-est de Tchang-ye-hien.

(8) Il y a un mont au milieu de la mer de l'est connu par ses plantations de pêchers. Fan-mu en est distant de 3000 lis au nord-est. Il s'appelle aussi *Kuei-*

Il étendit son action sur les créatures animées et inanimées, sur les esprits des grands monts et des collines. Et l'éclat du soleil et de la lune se répandit égal et bienfaisant.

Tchuen-hiu eut un fils qui reçut le nom de Kiong-Shin.

Tchuen-hiu mourut (à l'âge de 98 ans et après 78 ans de règne).

III. KAO-SIN OU TI-KU (2208-2145).

Après la mort de Tchuen-hiu le petit-fils de Hiuen-hio, Kao-sin monta sur le trône. C'est lui qui fut appelé Ti-ku ; car ces deux noms désignent le même personnage (1). Il était l'arrière petit-fils de Hoang-ti. Le père de Kao-Sin s'appelait Kiao-ki. Le père de celui-ci était Hiuen-hio fils de Hoang-ti. Ni Hiuen-hio, ni Kiao-ki ne parvinrent au trône.

Kao-sin était cousin de Tchuen-hiu. Dès sa naissance il se montra intelligent et disait son nom lui-même. Universellement et également généreux, il favorisait tous les êtres vivants sans chercher son intérêt propre. Son intelligence atteignait les choses les plus éloignées et pénétrait les plus subtiles. Se conformant aux principes célestes, il connaissait à fond tout ce qui excitait les désirs du peuple. Bon et digne, bienveillant et droit, il se maintenait lui-même dans la vertu et le monde se soumettait à son pouvoir, à ses jugements.

Recueillant les richesses terrestres il les dépensait avec mesure.

Traitant avec bienveillance, instruisant les peuples, il favorisait leurs intérêts, il les instruisait, il apprenait à suivre le cours de la lune et du soleil pendant et après leur apparition (4).

Connaissant les Esprits et les Kuei (2) il les servait avec

men ; la porte des Kuei ou mauvais esprits parce que les Kuei s'y rassemblent (*Hai wai king tsiuen kiai*).

(1) Jusqu'à Schao-hao, le nom d'honneur des souverains étaient tirés de leurs qualités. Depuis Tchuen-hiu, le peuple leur donna des noms de pays, de celui où ils gouvernaient lors de leur élévation au trône. Kao-sin régnait à Po, contrée du Honan actuel.

(2) Ceci est l'explication du commentaire ; les termes chinois signifient, aller au devant et reconduire quand on s'en va.

(3) Shen et Kuei. Le Tcheng-i nous apprend que les Shen sont les esprits célestes et les Kuei les esprits humains ; que les Shen sont aussi l'essence des saints et les Kuei celle des sages.

respect. Sa contenance était noble et digne ; sa vertu intérieure, élevée (1). Tous ses actes étaiént réglés par les circonstances, les temps ; ses habits étaient ceux d'un sage.

Ti-ku au milieu des flots du peuple (2) sut tenir le milieu et réunit sous son pouvoir l'empire entier.

Que le soleil et la lune répandissent leur lumière, que le vent soufflât ou que la pluie tombât, il se conformait en tout à ces conjonctures.

Ti-ku épousa une princesse de la famille Tchin-fong (3) qui donna le jour à Fang-hiun.

Il eut une seconde épouse de la famille Tcheou-tze qui donna le jour à Ki.

Ti-ku mourut et Ki lui succéda, mais ce prince mourut malheureusement (4) et son frère cadet Fan-hiun le remplaça sur le trône. C'est lui qui porte le nom de Yao.

---

§ 2. Les mêmes règnes d'après le livre de Bambou.

I. Hoang-ti ou Hien Yuen Shi.

La première année de son accession au trône, il demeurait à Yeu-nai (5).

Il donna la première forme réglée aux coiffures (6) et aux habillements.

La deuxième année, l'apparition de nuages brillants (7) lui fit prendre les nuages pour signe distinctif de ses officiers,

(1) Le Ta-tai-li a pour le premier qualificatif : *Shen* comme celle d'un esprit et et pour le second : *tze* « préparée à tout supporter ».

(2) *Kai*, flots. Com. Il gouvernait le peuple comme les flots de la mer. Tenant le milieu il régissait universellement le dessous du ciel.

(3 Le *Ti-wang shi-ki* porte : Ti-ku eut quatre épouses, tous ses fils obtinrent l'empire. La première épouse de la famille Yen-tai s'appelait Kiang-Yuen et fut mère de Heou-tsi. La seconde de la famille Yeu-song, fut mère de Sié, elle s'appelait Kien-ti. La troisième de la famille Tchin-fang, nommée King-tu, enfanta Fang-hiu, connu sous le nom de Yao. La dernière, de la famille Tchen-tze, appelée Tchang-i, donna le jour à Ki.

(4) Le texte primitif (Ku-pen) porte « sans lustre ».

(5) Nom de l'état que gouvernait son père Shao-tien. C'est le Sin-tcheng actuel au Ho-nan. — Al. Kuai tcheou à 50 lis S O. du chef-lieu.

(6) Bonnets, chapeaux officiels. Leur mode réglé est une condition de bon ordre social. Il s'agit du bonnet à pendants.

(7) C'est le signe ordinaire de la satisfaction du ciel.

pour les classifier (1). (Chaque classe de fonctionnaires eut des nuages d'une certaine couleur brodés sur ses robes).

La cinquantième année, en automne, le septième mois, au jour Kang-shin, des phenix se montrèrent et l'empereur offrit un sacrifice au bord du fleuve Lo.

L'an 59 (les chefs de deux peuplades barbares, appelées) les poitrines percées et les longues jambes vinrent offrir leurs hommages (2).

L'an 77 Tchang-i (3) fut envoyé ou s'en alla habiter aux rives du fleuve Zho. Là, il donna le jour à (un fils qui devint) l'empereur K'ien-Huang.

L'an 100, la terre s'entrouvrit. L'empereur mourut (4).

N. On voit que l'annaliste du Tchuk-shu, comme Ssze-ma-tsien, s'abstient de toutes les légendes et faits surnaturels qui abondent dans les histoires écrites après eux. Il est donc évident que, de leur temps, ces fables n'étaient point encore inventées, ou du moins étaient encore considérées comme telles.

Le dernier paragraphe de ce chapitre du Tchuk-Shu nous montre comment elles se sont formées. Le texte dit que « Hoang-ti monta ». C'était le terme employé pour désigner la mort des empereurs ; les fabricateurs de légendes ont ajouté à cette expression figurée que ce prince n'était point mort, mais était monté au ciel sur un dragon. De la même manière le récit si simple reproduit par le *Kang-kien-yi-tchi-lu* et portant que « Tso-tche déposa les habillements du grand empereur dans le temple ancestral » est transformé dans un autre ouvrage de la collection de bambou, de la manière suivante : « Hoang-ti était devenu immortel et ayant ainsi quitté la terre, Tso-tche fit faire son image en bois et conduisit tous les princes vassaux devant

(1) Le Tso tchuen dit la même chose mais sans parler de l'apparition des nuages, invention plus récente. Il distingua ses officiers par la couleur des nuages brodés sur leurs robes.

(2) En hôte comme des populations vassales visitant leur suzerain. C'étaient des peuples préchinois de site incertain, désirant entrer en rapport avec les Chinois.

(3) Fils de Hoang-ti, écarté du trône comme incapable ; on lui donna un fief situé loin au midi. Le Zho coule vers le sud et se jette dans le Kiang.

(4) Litt. monta ; comme ailleurs on emploie le mot *pang* « tomber d'une grande hauteur », pour dire : mourir en parlant de l'empereur.

celle-ci pour lui faire leur cour et lui témoigner son respect (comme à une idole) ».

Voilà donc un simple hommage rendu à un défunt, transformé en idolâtrie (1).

II. Règne de Shao-hao.

N. Nous ne trouvons ici qu'une simple note, c'est pourquoi elle est attribuée par quelques-uns au texte lui-même. Il est peu probable que ce soit légitimement ; du moins pour ce qui concerne la partie fabuleuse que nous renfermons dans le cercle d'une parenthèse.

La mère s'appelait Niu-tsie. (Elle vit un jour une étoile semblable à un arc-en-ciel qui descendait sur l'île de Hua. Elle rêva qu'elle la recevait en elle ; remuée en sa volonté, elle enfanta Shao-hao. Quand ce prince fut monté sur le trône, il se produisit le signe d'heureux augure de l'arrivée de phénix). Quelques uns l'appellent Tsing. Il n'a point occupé le trône (conduisant une armée d'oiseaux, il s'établit dans les régions de l'ouest et prit des oiseaux comme marque de classification de ses officiers (2).

Une tradition, recueillie par les historiens postérieurs et longuement exposée par *Lo-pi*, accuse Shao-hao d'avoir laissé la religion se corrompre et le Shamanisme, les évocations et apparitions des esprits pratiquées largement par des gens appelés *Hieu-li* dont on ne peut rien dire de certains. Quelques-uns en font des officiers impérieux, mais c'étaient plus probablement des peuples préchinois qui cherchaient à faire prévaloir leurs pratiques. Cela dura jusque sous Tchuen-hiu qui y mit fin et rétablit le culte de Shang-ti. Un fait de ce genre se reproduisit sous Shun, mais ce fut un autre peuple qui en fut le promoteur. Voir le *Shu-king* v. 27.

(1) Cfr. Legge, *Chinese classics*. t. III, 110.

(2) Il est très possible que le fait relaté dans la première parenthèse soit vrai mais simplement un rêve d'un bout à l'autre. D'autre part les orientaux ont été toujours amateurs de ce genre de conception des princes. Quant à l'armée d'oiseaux mentionnée dans la seconde parenthèse, nous avons vu plus haut ce que c'était en réalité. Quant à l'apparition des phénix il se peut encore qu'il s'agisse simplement d'un bel oiseau venu des régions extérieures à l'empire de Hoang-ti et qui n'étant point connu dans ces régions, fut pris pour un être merveilleux, surnaturel.

III. Règne de Tchuen-hiu ou Kao-Yang-shi.

An 1. Etant monté sur le trône, il habita à Pu.

An 13. Il fit faire la première représentation des corps céleste (la première sphère céleste) (1).

An 21. Il composa la musique appelée Tsing-Yun (2).

An 30. Il engendra Pe Kuen (3) et s'établit au sud de Tien-mu.

An 78. L'empereur monta (mourut). Shu-ki (4) suscita des troubles ; le prince de Sin l'extermina.

IV. Ti-ku ou Kao-sin-shi.

An 1. Etant monté sur le trône il demeura à Po (5).

An 16. Il envoya Tchong à la tête d'une armée détruire l'Etat de Kuai (6).

An 45. Il conféra au prince de Tang le mandat céleste (7). En l'an 63, Ti-ku mourut.

(*A continuer.*) C. de Harlez.

---

(1) La première où fussent représentées en leur place les 28 constellations, les 5 planètes, le soleil et la lune.

(2) Litt. assistant les nuages. Elle était, selon Liu-shi, faite pour reproduire les divers bruits des vents.

(3) Le prince Kuen, le père du grand Yu dont il sera parlé plus loin. Les historiens chinois comme les princes de leur nation ont le plus grand soin de constater les origines et les filiations pour en conserver le souvenir.

(4) Fils du fameux Kong-kong prédécesseur ou ministre de Shen-nong. Voir le Tso tchuen X. 17. s.

(5) Localité de l'est du Honan. Ti-ku avait d'abord eu le fief de Sin, d'où lui vient le nom de Kao-sin. Ce prince obscur n'a pas échappé aux fantaisies des faiseurs de fables. Sa mère l'enfanta sans le savoir (ou sans s'éveiller); d'une intelligence supérieure il dit lui-même le nom qu'il devait porter, etc.

(6) D'après le Shan-hai-king ce Tchong était le petit-fils de Tchuen-hiu et fils de Lao-tong. Le Tso-tchuen compte un Tchong parmi les 4 grands ministres de Shao-hao C'est le même que le nôtre, disent les commentaires, ce qui est peu probable. Les Koue-Yu (Tsu-Yü) cite un nân-tcheng Tchong chargé par Tchuen-hiu du département du ciel ; ce pourrait être celui du Tchuk-shu.

Kuei était un petit état vassal au Kai-fong-fu du Honan. Ti-ku profita de la jeunesse de son prince pour s'en emparer.

(7) C'est l'empereur Yao auquel Ti-ku céda l'empire que son grand âge ne lui permettait plus de gouverner. Kao-sin vécut encore 18 ans. Le Tchuk-shu passe ici Ki fils de Kao-sin qui occupa le trône pendant 9 ans et le céda à Yao.

Le Ti-wang-she-ki dit que Kao-sin distingua ses fonctionnaires par des objets servant aux hommes Le *Keou-mang* fut régent des bois. Le *Tcho-Yong* celui du feu ; le *Zhu-sheou*, celui des métaux. Le *Yuen-ming* présida aux eaux et le *Heou-tou* à la terre. On voit que ni le Tcho-Yong, ni le Heou-tou n'étaient point encore des génies.

UNE TRADITION AFRICAINE

SUR L'IVOIRE

I.

Dans l'antiquité classique, l'ivoire avait deux noms qui sont bien connus, ἐλέφας chez les Grecs et *ebur* chez les Latins. Le premier de ces mots, qu'on a pris autrefois pour un des noms sémitiques du bœuf (1), les Romains ayant appelé l'éléphant *Luca bos* (2), passe aujourd'hui pour être le même que le second, ελ-εφ-ας (3). Quant à celui-ci, *eb-ur*, il appartient visiblement à une racine *ab* qui s'appliquait aussi à l'éléphant, comme ἐλέφας, *illud ebur* (4), et qui se retrouve dans le sanscrit *ibha* (éléphant), dans l'hébreu *sen habbim* (dents d'éléphant), dans l'assyrien *habba* (éléphant), et dans l'égyptien *ab* (éléphant et ivoire). C'est évidemment un terme de commerce, comme les noms de l'ébène, de la gomme et du santal.

Ce terme apparaît pour la première fois dans l'égyptien (5). Bien avant toute mention de l'ivoire ou de l'éléphant par les autres peuples, dès l'ancien Empire, l'Égypte écrivait par l'animal ou sa tête le nom d'*Abu* ou Éléphantine (6) ; elle indiquait de la sorte, soit la limite du pays des éléphants, soit la route par laquelle l'ivoire arrivait de ces régions du Haut Nil

(1) Bochart, Hierozoicon, édition Rosenmüller, I. p. 237.
(2) Varron, de Lingua latina, VII, 39 et 40, et Lucrèce, V, 1301.
(3) Renan, Histoire générale des langues sémitiques, 4e édition, p. 209.
(4) Juvénal, XII. 112.
(5) Cf. Lieblein, Handel und Schiffahrt in alten Zeiten, p. 71.
(6) Pepi I, l. 298, Merenra, l. 181 ; etc.

où, plus tard, les Ptolémées firent chasser l'éléphant et explorer le pays des Éléphantomaques (1).

L'Égypte n'appréciait pas l'éléphant pour lui-même : ses habitants le considéraient comme une curiosité (2) et pouvaient le chasser à l'occasion (3), mais ils ne l'employaient ni au transport ni à la guerre, au contraire des derniers rois éthiopiens qui le domestiquaient (4), le montaient (5), et l'armaient (6). La raison de ce mépris est bien simple : c'est que les riverains du Nil, qui d'ailleurs connaissaient mieux l'éléphant africain que l'éléphant asiatique, plus beau, plus intelligent et plus doux (7), tenaient ordinairement compte de la parenté de l'animal avec le porc et l'hippopotame, bêtes typhoniennes. Tandis qu'en Éthiopie ceux qui le mangeaient passaient pour impurs (8), en Égypte on le sacrifiait au même titre que les autres pachydermes. Il est quelquefois remplacé par le pourceau ou par l'hippopotame dans le nom d'Éléphantine (9), et il se trouve (10) parmi les petites offrandes votives en calcaire du temps des Saïtes, représentant des victimes. A Dendérah, il reçoit les appellations malveillantes de *kheb* et de *teb*, qui l'assimilent à l'hippopotame et au pourceau, une fois dans le rébus sur le nom du khesteb ou lapis (*khesef-teb* ou *repousser le monstre*) (11), une autre fois dans la légende d'un dieu sacrificateur qui frappe le monstre *kheb* et les associés de Set (12). Dans les textes ptolémaïques du mythe d'Horus, qui racontent la poursuite de Set par son ennemi, l'Apollon égyptien, ce

(1) Diodore, III, 17, 25, 34, 35, Strabon, XVI, 4, 10-15, et F. Petrie, Ten years digging in Egypt, p. 73.

(2) Rosellini, II, pl. 22.

(3) Cf. Champollion, Notices, II, p. 360. et Diodore, I, 20.

(4) Lepsius, Denkmaeler, V, pl. 75, a, cf. id., b, et pl. 74, b.

(5) Id., pl. 75, a.

(6) Héliodore, Théagène et Chariclée, IX, 16.

(7) Cf. Polybe, V, 17; Strabon. XV, 1, 43; Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane, II, 12; Élien, de Natura animalium, XVI, 15; Pline, VI, 9; etc.

(8) Strabon, XVI, 4, 10.

(9) J. de Rongé, Edfou, I, pl. 50, et Unas, l. 319.

(10) Maspero, Guide au Musée de Boulaq, p. 275.

(11) Mariette, Dendérah, III, pl. 47. c, d.

(12) Id., IV, pl. 60.

dernier dit à Set : *où es-tu, ennemi de ton frère ? Il lui répondit : je suis à Eléphantine, la place de l'ivoire* (1), détail qui désigne l'ivoire comme typhonien.

Peut-être l'éléphant était-il immolé plus particulièrement au Soleil, dont ses défenses ornaient la bari, soit à l'arrière, soit à l'avant et à l'arrière (2). On raconte que Ptolémée Philopator, vainqueur d'Antiochus, sacrifia quatre éléphants au Soleil, mais que, prévenu ensuite par un songe de la colère du dieu, il lui consacra quatre éléphants d'airain (3). Le songe de Philopator eut sans doute pour cause le conflit des idées égyptiennes et des idées grecques dans l'esprit du roi, car l'antiquité classique avait de l'éléphant une tout autre opinion que l'Égypte. On le regardait comme un être, non seulement rare et utile, mais encore moral et religieux, de sorte qu'on se faisait un scrupule de le mettre à mort (4). Quand on amena d'Afrique les éléphants destinés aux jeux que donnait Pompée, on leur promit en les embarquant de ne pas leur faire de mal, et cette parole fut tenue, malgré leur introduction dans les combats du cirque (5).

Si les Égyptiens prisaient peu l'éléphant, ils faisaient en revanche grand cas de l'ivoire, que leurs artistes travaillaient avec adresse, et dont la couleur était pour les femmes, avec celle de l'or, une des plus belles qu'on pût souhaiter à la peau (6). Il était détaillé de mille manières, en chevets (5e dynastie), en boîtes (6e dynastie), en figurines (dont une « du plus ancien style » est au Louvre), en incrustations pour différents meubles, en manches, en castagnettes, pions, cuillers, objets de toilette, etc. (7). Sous l'ancien Empire, Herkhuf, revenant d'Éthiopie rapporta au pharaon des défenses, avec les autres produits de

(1) Naville, Textes relatifs au mythe d'Horus, pl. 22, l. 36-7.
(2) Mariette, Abydos, I, p. 61, et Champollion, Monuments, III, pl. 255.
(3) Elien, de Natura animalium, VII, 44.
(4) Porphyre, de Abstinentia, I, 14, et II, 25.
(5) Dion Cassius, XXXIX, 38, et Plutarque, Pompée, 51.
(6) Chabas, Etudes sur l'antiquité historique, p. 161 ; cf. Odyssée, XVIII, 196.
(7) De Rougé, Notices sommaires des monuments égyptiens du Louvre, p. 63-77 ; cf. Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité, I, p. 838-9 ; Champollion, Notices, I, p. 501 ; etc.

la contrée, ébène, peaux de panthère, etc. (1) Sous le moyen Empire, un sculpteur est loué de ce qu'il savait travailler toute matière précieuse, *depuis l'argent et l'or jusqu'à l'ivoire et l'ébène* (2). A la 18e dynastie, l'ivoire affluait dans les trésors royaux et particuliers (3) où il arrivait, non seulement de l'Éthiopie (Koush et Punt), mais encore de la Syrie (Ruten et Khar) ; cette dernière contrée le comprenait parmi ses tributs à Thotmès III (4) sous différentes formes (5) : il entrait, par exemple, dans la composition de tables en bois précieux (6) qui rappellent les *mensæ citreæ* à pieds d'ivoire des Romains. Une des redevances cypriotes et phéniciennes était aussi le don de quelques défenses (7). Thotmès III fit en Mésopotamie, à Ninive, la chasse aux éléphants *pour leurs défenses*, et en prit 120 (8), amenés sans doute de l'Inde dans les parcs réservés aux chasses des rois du pays. Un peu plus tard Ramsès III, qui mentionne rarement l'ivoire dans l'énumération de ses dons aux temples (9), eut cependant une provision de dents d'éléphant peinte sur les murs de sa tombe (10), où figure de plus le travail de l'ivoirier (11).

On ne s'étonnera pas si le nom de l'ivoire se rencontre d'abord en Égypte : il y est indigène. La racine *ab* ou *hab* n'apparaît dans les langues sémitiques et aryennes que comme un emprunt en ce qui concerne l'éléphant et l'ivoire ; en d'autres termes, elle n'y a point de famille dans laquelle on puisse la comprendre : elle y reste à l'état isolé. Il n'en va pas de même en égyptien, où le mot *ab* forme l'un des rameaux d'une souche

(1) Schiaparelli, Una tomba inedita. p. 23.
(2) Stèle C 15 du Louvre, l. 14 et 15.
(3) Champollion. Notices, I, p. 477, 495, 498, 507 et 508.
(4) Denkmaeler, III. pl. 30-32.
(5) Cf. de Rougé, Notices sommaires, p. 77.
(6) Denkmaeler, III, pl. 31, a, l. 7, et pl. 32, l. 30.
(7) Id., pl. 30. a, l. 1 : et Champollion, Notices, I, p. 507-8.
(8) Inscription d'Amenemheb, l. 22.
(9) Papyrus Harris I, pl. 53, a, l. 1, et pl. 72, b, l. 2.
(10) Champollion, Monuments, III, pl. 268.
(11) Tombeau de Ramsès III, première chambre annexe de gauche, paroi d'entrée, côté droit.

vivace, qui a fourni de nombreux dérivés. Dans cette langue, *ab* signifie radicalement *corne*, et a produit les sens connexes de bœuf, d'éléphant, d'ivoire, d'os, — de fourche, de rayon, de tempe, de proue, — d'en face, de contraire, de mensonge, de mal, etc. *Ab* se présente donc bien, avec ces sens, comme un mot d'origine purement égyptienne, ou, en tout cas, comme un mot appartenant au groupe linguistique dont l'égyptien a dû faire partie. L'étymologie égyptienne du nom de l'ivoire a trouvé place dans le Dictionnaire de Littré ; Pictet lui-même l'avait prise en considération, car, après avoir ramené au sanscrit les noms de l'éléphant, il abandonna complètement cette thèse dans son grand ouvrage (1).

II.

Ce sont assurément les Phéniciens, déjà en possession du trafic de l'ivoire sous la 18e dynastie égyptienne, et les Carthaginois, dont la ville a sur les médailles une dent d'éléphant dans sa coiffure, qui ont répandu par le commerce le plus vieux nom de l'ivoire dans l'ancien monde. Or, par la même occasion, en Grèce, en Mauritanie et à Rome, les Sémites vulgarisèrent avec ce nom une croyance qu'il comporte.

Une racine différente de sens, mais semblable de forme, *ab*, qui a son équivalent dans les langues sémitiques, désigne l'*affection*, mais a de plus, en égyptien, la valeur spéciale de *soif*, et par extension d'*appétit*, *appetentia*, ὄρεξις.

« Horus eut *ab*, lit-on au papyrus médical Ebers, et il fit cuire un oiseau, qu'il mangea » (2) ; l'expression « avoir *ab* du combat » se rencontre dans les textes belliqueux (3).

L'ivoire et l'appétit ayant eu ainsi en apparence un même nom, il n'est pas surprenant que, dans les idées de l'antiquité, l'ivoire ait paru posséder et même octroyer la faim ou la soif

(1) Lettre sur les origines de quelques noms de l'éléphant, Journal asiatique, 1843, Septembre-Octobre ; cf. id., p. 148.

(2) Page 98, l. 4 et 5.

(3) Champollion, Notices, II, p. 76.

que lui attribuait ce nom, comme le lièvre donnait la beauté, *lepor*, parce qu'il s'appelait *lepus* (1).

En effet, les anciens ont attribué quelquefois à l'ivoire une puissance d'absorption toute particulière, qui s'explique beaucoup mieux par le nom que par la nature de la substance. Dans ses Recherches sur les Egyptiens et les Chinois (2), de Pauw rappelle que le puits creusé à Epidaure sous la statue d'Esculape, œuvre de Thrasymède (3), avait pour but *prétendu* d'entretenir l'humidité nécessaire à l'ivoire dont la statue était faite (4). Cette précaution exagérée et singulière semble à la rigueur avoir quelque raison d'être ; l'excès de sécheresse nuit aux statues de toute matière, comme d'ailleurs le trop d'humidité, contre lequel les ivoiriers employaient une colle de poisson inaltérable (5) ; en outre, les statues d'ivoire suaient comme les autres, dans les temps de calamités,

Et mœstum illacrymat templis ebur, æraque sudant (6) ;

de nos jours même, Lamartine a dit :

Et mes yeux goutte à goutte ont imprimé leur trace
Sur l'ivoire amolli (7).

Mais la propriété absorbante de l'ivoire (la poudre d'ivoire fut un des astringents de notre vieille médecine) passait aussi pour quelque chose de surnaturel. Entre plusieurs fables sur les éléphants, où se rencontre un épisode analogue au dernier voyage de Sindbad le marin (8), Elien en rapporte une qu'il a sans doute empruntée aux ouvrages du roi Juba, car elle concerne, et la Mauritanie, où régnait Juba, et l'éléphant, sur

(1) Pline, XXVIII, 19 : Martial, V, 9 ; etc.
(2) Seconde partie, section IV.
(3) Pausanias, II, 27, 2, et V, 11, 11.
(4) Darenberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, p. 448.
(5) Elien, de Natura animalium, XVII, 32.
(6) Virgile, Géorgiques, I, 480.
(7) Nouvelles Méditations, 22, le Crucifix.
(8) De Naturæ animalium, VII, 2 ; cf. Lane, The thousand and one nights, édition Edward Stanley Poole, III, p. 72-4, et 103.

lequel Juba avait disserté : on y retrouve l'opinion de ce roi que les éléphants ont des cornes. Quant à la présence de l'éléphant en Mauritanie, pays dont la frontière méridionale a dû être fort élastique, on se l'expliquera si l'on songe que les Romains chassaient encore dans les mêmes parages cet animal (1), qui y portait un nom indigène (Cæsar) (2), et qui s'y trouvait depuis l'époque pré-historique : il est représenté dans les dessins rupestres de l'Algérie (3). Sa disparition actuelle n'infirme donc pas le dire d'Elien, d'autant plus que les émigrations des animaux sont quelquefois très brusques : l'hippopotame qui, à l'époque persane d'après Hérodote (4), et à un certain moment de l'époque romaine d'après Diodore (5) et les mosaïques (6), existait en Égypte, n'y était plus au temps d'Ammien Marcellin (7), tandis que le crocodile, rencontré en 1828 par Champollion près de Girgeh (8), l'ancienne Thinis, ne dépasse plus aujourd'hui la première cataracte.

Voici l'analyse du passage extrait par Elien : en Mauritanie, les éléphants enfouissaient leurs défenses tous les dix ans (c'est l'ivoire fossile) ; pour les retrouver, on posait à terre de place en place des outres pleines d'eau, et les outres qui étaient dans le voisinage d'une cachette tarissaient, l'ivoire attirant l'eau comme par enchantement, τὰ δὲ ἴυγγι τινι ἀποῤῥήτω καὶ θαυμαστῇ τὸ ὕδωρ ἐκεῖνο ἐκ τῶν ἀσκῶν ἕλκει (9).

Origine peut-être des qualités absorbantes et assainissantes de la corne de licorne (10), cette merveilleuse soif de l'ivoire ne pouvait manquer d'être transmissible, car, aux yeux des

(1) Plutarque, Vie de Pompée, 11.
(2) Spartien, Vie d'Ælius Verus.
(3) Flamand, Note sur les stations nouvelles, l'Anthropologie, Mars Avril 1892, p. 148-9.
(4) Hérodote, II. 71.
(5) I. 35, et II. 51.
(6) Cf. Gsell, Revue africaine, N° 208, 1893, p. 123.
(7) XXII. 15.
(8) Lettres écrites d'Egypte, nouvelle édition, p. 73, 7e lettre.
(9) De Natura animalium, XIV. 5.
(10) Id., III, 41 et IV, 52: Ambroise Paré, Œuvres complètes, p. 808 ; Ferdinand Denis, le Monde enchanté, p. 89 ; etc.

anciens, les propriétés des choses avaient toutes, physiques, nominales ou morales, leur effet bon ou mauvais sur l'organisme.

De même que la graisse de chèvre rendait ingambe parce que la chèvre est agile (1), et la graisse d'éléphant invulnérable parce que l'éléphant est cuirassé (2), ou que le *remora*, l'échinéis des Grecs, arrêtait les hémorrhagies comme les navires parce que son nom signifie *arrêt* (3), de même le voisinage de l'ivoire transmettait l'appétence de l'ivoire. On n'en saurait du moins guère douter, en présence d'un curieux et long passage qui forme presque le quart de la onzième satire de Juvénal, *mensæ luxus* : purement ironique en apparence, ce passage reprend toute sa signification quand on le rapproche du chapitre d'Elien. Le poète dit que les riches personnages de son temps ne prenaient aucun plaisir à leurs repas, s'ils n'étaient servis sur une table à pied d'ivoire, cause d'appétit dont lui-même n'a pas besoin, non plus que de manches d'ivoire à ses couteaux :

At nunc divitibus cœnandi nulla voluptas,
Nil rhombus, nil dama sapit ; putere videntur
Unguenta atque rosæ ; latos nisi sustinet orbes
Grande ebur, et magno sublimis pardus hiatu,
Dentibus ex illis quos mittit porta Syenes,
Et Mauri celeres, et Mauro obscurior Indus.
Et quos deposuit nabathæo bellua saltu,
Jam nimios capitique graves. Hinc surgit orexis,
Hinc stomacho vires, etc. (4).

Le haut prix des dents d'éléphant et leur emploi comme pieds de table sont attestés à la fois par Pline, *dentibus ingens pretium* (5), et par Martial, qui dit d'un pied de table en ivoire, *dentes eborei* :

Grandia taurorum portant qui corpora, quæris
An Libycas possint sustinuisse trabes ? (6).

(Le même poète nous apprend qu'on fabriquait de fausses

(1) Lucien, le Menteur, 7.
(2) Elien, de Natura animalium, I, 37 ; cf. id., X, 12.
(2) Pline, IX, 41 ; etc. — (4) Vers 120 et suivants.
(5) Pline, VIII, 4 ; cf. Virgile, Enéide, XI, 833.
(6) Martial, XIV, 91 ; cf. id., II, 49, IX, 22, X, 98 ; etc.

dents en ivoire (1), mais rien ne montre qu'on y ait rattaché l'idée superstitieuse dont il est ici question.

Tout ce luxe de la gourmandise, que Tibère se déclara impuissant à réprimer, datait de loin ; il grandit depuis la bataille d'Actium jusqu'à l'avènement de Galba, suivant Tacite, qui remarque à ce sujet que les choses ont leurs périodes (2). La période dont il s'agit doit représenter le temps qu'il fallut aux robustes estomacs romains pour faiblir ; sans doute ils ne cédèrent point sans lutte, comme le montre la satire de Juvénal : à Galba même succéda Vitellius, monstrueux glouton que toute une province pouvait à peine nourrir comme particulier (3), et pour qui, comme empereur, le bruit des chariots à vivres *ne cessait point d'une mer à l'autre* (4). Mais le coup néanmoins était porté : la goinfrerie aboutissait peu à peu à la gastralgie. Il fallut y remédier et on y tâcha certainement, *ingeniosa gula est* (5), à preuve le grossier et classique artifice mis en usage pour ranimer la faim comme la soif, *bibit et vomit* (6). Dans ces conditions, et avec les idées superstitieuses d'alors, l'avidité de l'ivoire put aussi bien guérir l'anoréxie que l'effet de l'améthyste calmer l'ivresse (7).

En résumé, l'Égypte a été l'un des grands centres où l'ivoire affluait, sous l'ancien Empire comme à l'époque romaine, alors qu'Alexandrie était symbolisée par l'éléphant sur les médailles (8) : il suit naturellement de là que les Sémites, courtiers habituels de l'antiquité, ont tiré de l'Égypte et le nom de l'ivoire, qui était indigène en Égypte, et l'idée de la soif de l'ivoire, deux mots identiques désignant l'ivoire et la soif en égyptien. Le dire que les Phéniciens ou les Carthaginois auront ensuite attribué ou suggéré aux caravanes africaines, sur les outres taries par l'ivoire, n'a pas dû contribuer peu au débit de leur marchandise, si l'ivoire passait en réalité pour un excitant de l'estomac.

E. Lefébure.

(1) Id., I, 72. — (2) Tacite, Annales, II, 55.

(3) Suétone, Vitellius, 7. — (4) Tacite, Histoires, I, 62. — (5) Pétrone, Carmen de bello civili, 33. — (6) Juvénal, VI, 432 ; cf. Suétone, Vitellius, 13 ; etc. — (7) Cf., Pline XXXVII, 40 ; Héliodore, Théagène et Chariclée, V, 13 ; etc. (8) Tôchon, Recherches historiques et géographiques sur les médailles des nomes, p. 237.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE

Le sens du mot *syntaxe* n'est pas en accord avec son étymologie. Celle ci indique que cette science particulière s'occuperait de l'*ordre* des divers mots dans la proposition et des propositions dans la phrase, tandis qu'en réalité la syntaxe s'occupe de l'*emploi* par l'esprit, pour l'expression de ses pensées, des diverses formes fournies par la morphologie. C'est dire en même temps qu'elle resterait étrangère aux mots, dont le sens fait l'objet d'une autre science spéciale, la sémantique, de sorte que le domaine *psychique* du langage serait partagé entre deux sciences spéciales : celle de la *sémantique* et celle de la *syntaxe*. Pour nous, nous comprenons dans le mot : *syntaxe*, *tous les éléments psychiques* du langage, y compris la sémantique qui en forme une branche. *La syntaxe est la partie psychique de la linguistique, opposée à la morphologie et à la phonétique.*

Malgré la définition nette que nous venons de donner de la syntaxe, il est quelquefois bien difficile de ne pas la confondre avec la morphologie, même avec la phonétique. La pensée et son expression : le langage, sont parfois si indivisibles que le joint entre eux est invisible au regard intellectuel. D'un autre côté, des phénomènes différents, l'un de syntaxe, l'autre de morphologie, l'autre même de phonétique, se correspondent, présentent le même caractère, s'accompagnent. C'est ainsi qu'on a remarqué avec raison que le phénomène du polysynthétisme, même celui de l'holophrase, ne sont au fond que des phénomènes de pure phonétique, non de psychique, comme on l'avait cru tout d'abord, voulant y voir une disposition spéciale, une *idiosyncrasie* de l'esprit de certains peuples, et par conséquent cette apparition presque mystérieuse se touche du doigt,

elle n'était qu'un résultat mécanique, elle perd sa portée. Cela est vrai, mais si le phénomène n'est plus psychique, cependant lorsqu'il est employé *à outrance*, il n'en correspond pas moins à un certain état psychique, à un état *concret* de l'esprit, quoique le concrétisme proprement dit soit quelque chose d'absolument différent. Il ne faut pas, en analysant, détruire à jamais les liens, ou plutôt avant d'analyser il faut les noter pour les retrouver ensuite. Autrement l'étude serait *matériellement* exacte dans les *détails*, inexacte dans l'*ensemble*, ce qui est possible, car l'harmonie des éléments compte autant dans la vérité que les éléments eux-mêmes. Cependant un dégagement net de la partie syntactique est nécessaire, et nous nous efforcerons de trier avec soin et de mettre à part ce qui lui est étranger. Pour éviter toute confusion et en même temps pour ne pas détruire toute harmonie, nous suivrons les prolongements du phénomène syntactique dans la morphologie et dans la phonétique toutes les fois qu'il sera nécessaire de faire entrevoir les amorces des autres parties de la linguistique.

Nous ne traitons d'ailleurs point à fond la syntaxe ; il s'agit d'une syntaxe générale, commune à toutes les langues, et non de syntaxes particulières ; c'est dire qu'il s'agira plutôt ici d'une classification de la syntaxe, de ses linéaments qui se retrouvent partout. D'autre côté, le travail complet eût été trop vaste. C'est dans des monographies relatives à des parties détachées de la grammaire comparée que nous sommes déjà entré et que nous entrerons encore dans les détails.

Après ces avertissements nécessaires nous abordons de suite notre sujet.

La syntaxe, c'est-à-dire la *science de la pensée telle que le langage la révèle*, examine cette pensée à l'état *statique*, à l'état *statico-dynamique* et à l'état *dynamique*.

Pour bien comprendre ces termes *analysons la pensée*.

La *pensée*, telle qu'elle se présente dans sa forme la plus simple, est une *équation d'idées*. A cette *équation* correspond en morphologie la *proposition*. Lorsque je dis : *l'homme est mortel*, tout le monde sait que le verbe *être* ne joue dans

cette proposition que le rôle de *copule*, le rôle du signe =. La représentation graphique est donc : *l'homme = mortel*, c'est-à-dire une équation de deux idées : une idée de *substance* : *l'homme* ; une idée de *qualité* ou d'état : *mortel*.

L'analyse d'une pensée donne donc *les idées* ; la *synthèse d'idées* donne, au contraire, *une pensée*.

En morphologie cela se traduirait ainsi : l'*analyse d'une proposition* donne des *mots* ; la *synthèse de mots* donne une *proposition* ; la *proposition* est une *équation* de *mots*.

Hé bien ! tant que les idées ne sont pas réunies de manière à former cette équation qui constitue la pensée, tant qu'on les envisage comme éléments, on étudie la psychique de langage à l'état d'immobilité, à l'*état statique*.

Lorsque les idées ont constitué la pensée, même lorsqu'ils la forment et se réunissent dans ce but, se mettent en mouvement, la pensée a reçu ou reçoit la vie, elle se meut, la psychique du langage est à l'état *statico-dynamique*. Cet état est lui-même à deux degrés. On peut ne pas étudier les idées restées isolées, et cependant ne pas les observer encore formant une équation, une pensée ; les idées peuvent s'unir deux à deux, trois à trois, sans cependant qu'aucune pensée, qu'aucune équation en résulte. C'est le cas de la *relation génitive*. Alors deux idées sont unies par un lien de dépendance, de manière à composer une idée totale un peu différente, plus déterminée, plus restreinte, sans cependant que ces deux idées se confondent. Il y a un mouvement d'idées, mais pas assez fort, ou pas dirigé de manière à former une pensée. Au contraire toutes les idées qui doivent former la pensée peuvent être réunies, concourir, et la pensée entière en résulter, prendre son existence nouvelle et autonome, devenir capable à son tour de relations avec d'autres pensées.

Enfin les pensées peuvent entrer en relations entre elles, de manière à former une suite de pensées, soit coordonnées, soit subordonnées (morphologiquement : la phase, par opposition à la proposition) ; c'est l'état *dynamique*.

Cette division que nous croyons juste est fondamentale.

Elle n'a pas un simple intérêt théorique et classifiant. Elle produit des conséquences pratiques importantes et se vérifie dans l'étude de l'évolution des langues. Elle explique seule certains phénomènes historiques qui autrement semblent irrationnels.

En effet, l'esprit du genre humain, et surtout celui de certains peuples, n'a pas pu arriver du premier coup au plus élevé de ces états. Souvent, comme nous le verrons, l'homme en est resté à l'*idée*, sans pouvoir parvenir, au moins quant à l'expression, à la *pensée* proprement dite. Nous ne voulons pas dire qu'il ne l'a pas pensée au fond de lui-même ; mais elle n'en est pas sortie sous une forme adéquate. Nous en donnerons un seul exemple pour ne pas paraître émettre un paradoxe. Il est certain que dans une foule de langues le pronom sujet du verbe est un pronom, non pas *prédicatif*, mais *possessif*, par conséquent qu'il est un génitif dépendant d'un verbe qui, par conséquent, est un substantif au nominatif, ou plus exactement, au cas absolu. Nous voici donc en face d'une *pensée remplacée par deux idées* ne formant pas équation et par conséquent nous restons dans l'état *statico dynamique*, à la simple relation d'idées ne parvenant pas encore à la pensée.

D'autres fois c'est l'état statico-dynamique lui-même que l'esprit n'a pu atteindre, il est resté à l'état statique, ne peut concevoir l'idée qu'isolée, non seulement ne formant pas équation, mais n'entrant même pas en relation avec une autre idée. C'est le cas du phénomène de l'*état construit* qui remplace le génitif par un procédé de simple composition.

Mais que l'on envisage l'idée isolée, c'est-à-dire la syntaxe à l'état statique, ou la pensée isolée, c'est-à-dire la syntaxe à l'état statico-dynamique, ou les pensées réunies, c'est-à-dire la syntaxe à l'état dynamique, il faut observer dans tous ces cas ce qu'est la pensée, ou plutôt l'idée qui lui sert de base, et ne pas définir seulement la syntaxe comme nous l'avons fait en commençant, mais aussi l'idée, pour ne pas nous contenter de mots, mais aller jusqu'au fond des choses. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce point ; nous ne voulons donner ici que des indications nécessairement préliminaires.

L'idée, comme l'indique son étymologie εἶδον est une *intuition*, une *vision* par l'*esprit* ; l'*objet* de cette vision, ce sont les choses visibles soit par nos yeux corporels, soit par cette vue particulière intellectuelle. L'idée a pour sujet l'homme, a pour objet les autres choses, que celles-ci consistent en êtres proprement dits, en actions, ou en mouvement, ou en milieu.

Eh bien ! dans cette vision intellectuelle nous aurons à distinguer les mêmes éléments que dans la vision corporelle.

Dans cette dernière le phénomène de la vue exige comme conditions : 1° un *objet* à voir, soit dans son *repos*, soit dans son *mouvement*, soit dans sa *situation*, 2° l'*œil humain*, *organe de la vision*, 3° le *point de vue* auquel l'œil envisage l'objet, ou plus généralement la manière dont il l'envisage.

De même la vue intellectuelle a pour éléments 1° un *objet* qui est le *concept*, suivant les cas, concept d'*être*, concept de *mouvement* ou d'*action*, concept de *situation* dans le *temps* et l'*espace* et de *relation*. 2° un *sujet* lequel n'est autre que l'esprit humain en action d'intuition, 3° une manière d'appliquer le sujet à l'objet, équivalant la plupart du temps au *point de vue*.

Sur l'objet lui-même nous n'avons pas à insister. Nous venons d'indiquer la grande division que la syntaxe va en faire. Il ne consiste pas seulement en *êtres*, mais aussi en *mouvements* des êtres et en *situation* et *relations* des êtres.; d'où cette distinction fondamentale des parties du discours en *idée substantive*, idée *verbale*, idée de *situation* exprimée par les *particules*, que nous développerons. Mais nous devons insister ici sur les deux autres éléments qui sont : 1° l'esprit humain *en état d'intuition*, 2° le *point de vue*.

L'esprit humain, *en état d'intuition*, c'est l'œil ouvert qui regarde et qui voit ou ne voit pas tel objet. Comment, par exemple, un verbe négatif, un substantif négatif sont-ils possibles dans le langage humain, dans l'esprit humain, si la pensée est une vision ? Nous concevons bien que cette vision ne soit pas nécessairement d'un objet matériel et que l'objet vu puisse n'être qu'idéal. Là n'est pas la question. Mais comment se fait-il qu'on puisse *affirmer une négation*, qu'on puisse voir qu'une

chose n'existe pas ? On ne voit que ce qui existe matériellement ou idéalement.

D'ailleurs nous ne pouvons pas tout voir, et quand nous disons que telle chose n'existe pas, cela se résout souvent à signifier que nous ne la voyons pas. La négation, quoiqu'elle puisse aboutir à une déclaration objective, a donc un point de départ tout subjectif. Elle est dans l'œil et dans l'esprit, avant qu'on soit certain qu'elle soit dans la nature. D'autre côté, voir une négation c'est tout simplement ne pas voir. Cela est si exact que certains peuples ont employé le même mot pour l'affirmation et la négation et ne les ont distinguées que par une intonation.

Ce qui est vrai de la négation l'est à plus forte raison de la dubitation, laquelle ne peut être dans les choses et n'existe que dans l'organe visuel de l'esprit. Cela est vrai aussi de l'interrogation qui est une dubitation particulière.

A coté de cet effet de l'organe visuel de l'intelligence sur le champ de l'observation, qui se traduit par la négation, l'interrogation et la dubitation et qui a trait aux objets, se trouve celui que produisent, sur cet organe visuel d'abord, puis sur les objets, le nerf et le muscle de la volonté. L'homme ne voit plus seulement, il veut changer l'état de ce qu'il voit, il appelle, il commande, il rapproche de lui les objets, par une vue volontaire, telle que l'est physiquement celle du télescope ou du microscope. De là, dans le substantif le vocatif, dans le verbe l'impératif.

Voilà ce qui passe dans l'organe visuel agissant spontanément, activement. Mais à son tour l'objet vu réagit sur cet organe et fait sur sa sensibilité une certaine impression ; elle lui donne une satisfaction, ou un sentiment pénible, et le résultat en est, dans le langage, une interjection.

Dans ces opérations les trois facultés de l'homme sont intervenues : le *comprendre*, le *vouloir*, le *sentir*, et voilà la vision dans sa production et dans la réaction qui résulte de son exercice.

Mais entre l'organe de la vision et l'objet, dans l'opération de la vision elle-même, il y a des *processus* différents à observer. Continuons notre comparaison avec la vue physique.

Dans cette dernière il y a lieu d'observer 1° les *déviations* que subit l'image de l'objet en traversant certains milieux, ce qui comprend le phénomène de *réfraction*, 2° le *renversement* de l'image sur le miroir de la rétine, 3° le point de vue auquel l'œil se place pour envisager l'objet.

Les *déviations* que subit l'image de l'objet sont causées par le milieu traversé, par exemple, par celui d'un *prisme*. L'objet change de place, il n'est plus vu là exactement où il est ; quelquefois même sa constitution qualitative arrive altérée. En syntaxe c'est la *personnalité de l'homme* qui sert elle-même de prisme et qui produit cet effet. La vue d'un objet sans que rien s'interpose est une vision purement *objective* ; si, au contraire, le prisme de la personnalité de l'observateur vient à s'interposer, la vision devient modifiée par la *subjectivité*, la vision est dans une certaine mesure subjective. Nous verrons que dans l'état primitif la vision objective est impossible, que les déviations causées par le prisme humain sont considérables, que ce n'est que plus tard que de moins en moins ce prisme s'interpose, qu'on finit par le retirer et que la vision objective triomphe. Dans les arts, dans la littérature il en est ainsi. Ce n'est que très tard que l'auteur oublie de poser, fait abstraction de soi-même, et met le consommateur de l'art directement en face de l'objet, dans des écoles qui se qualifient de réalistes et qui seraient mieux qualifiées d'objectives. D'où cette division essentielle en linguistique et surtout en syntaxe du *subjectif* et de l'*objectif*. On en pourrait donner de nombreux exemples ; n'en citons qu'un : le *pronom personnel* est une partie du discours essentiellement subjective ; *moi*, *toi*, *lui* ne désignent les êtres que par rapport à ma propre personne. Quoi de plus subjectif que *moi*, surtout lorsque je ne m'appelle pas même par mon nom qui peut être commun à d'autres, mais par cette locution qui ne peut s'appliquer qu'à moi ! Quant à *toi*, il n'a de signification que par rapport à *moi* ; *lui* n'en a que par rapport aux deux premiers. Le *substantif* est *objectif*, le *pronom personnel* est *subjectif*.

Le prisme à travers lequel passe l'image des objets, leur idée,

est toujours un prisme personnel, mais n'est pas unique. La personnalité de celui qui pense ne fait pas seule se réfracter l'idée. Celle-ci passe successivement par trois prismes personnels : le *concept du genre humain* en général, *celui de la nation* auquel le sujet appartient, enfin celui du *sujet lui-même*, de celui qui pense.

Une chose peut être conçue concentriquement à ces trois cercles individuels se reserrant de plus en plus. Je dis au moyen de l'impératif : *venez*. Il s'agit ici de ma volonté toute personnelle qui vient mettre son empreinte sur le verbe. L'impératif ne s'explique plus, si l'on fait abstraction du *moi*. Je dis, au contraire : *on désire qu'il vienne*, en me servant de ce subjonctif, je rends l'idée dépendante de la volonté humaine, en général, non de la mienne propre. Il s'agit ici de la subjectivité à l'homme en général. Entre les deux se place la subjectivité à chaque nation, c'est-à-dire le prisme à travers lequel chaque nation aperçoit les objets. Il s'agit surtout des *idiotismes*. Ce sont eux qui rendent la traduction exacte d'une langue à l'autre impossible. Dans cette phrase : *il a beau faire, il ne peut réussir*, il y a un idiotisme français qui n'est admis par aucune autre langue. Le langage objectif donnerait, *il s'efforce, mais il ne peut réussir*. Sous cette forme toutes les langues peuvent traduire exactement l'idée.

C'est que chaque nation voit les objets, non exactement où ils sont, mais un peu au *dessus*, au *dessous* ou à *côté*, parfois même *divisés* ou *déformés* ; elle y ajoute ou elle en retranche ; elle cause par la hâte ou le retard qu'elle apporte à concevoir des *interférences d'idées*, elle peut même voir ce qui n'est pas, tant la personnalité déborde quelquefois, et de la *réfraction* nous allons jusqu'au *mirage*. On peut dire aussi qu'il y a dans ces idiotismes une fréquente *transposition* : l'abstrait est ramené au concret. Si l'on se tient dans l'abstrait pur, la même pensée donne presque partout la même expression, l'abstrait est commun à tous les hommes ; mais chaque nation, chaque individu a l'habitude de *rabaisser l'abstrait* à sa portée et à son usage, et de le rendre *concret* au moyen d'une *image*. De là, ces

nombreux proverbes qui rendent tangible une vérité abstraite. A la subjectivité de chaque peuple se rattache encore l'emploi si différent des prépositions dans les différentes langues ; là où nous employons la préposition *sur*, les Allemands peuvent employer celle *autour* ; *parler sur un sujet* ; *sprechen um einen gegenstand*. Ce sont des idiotismes d'un genre particulier, mais non ordinairement classés comme tels. C'est la morphologie qui fournit les mots nécessaires pour exprimer les relations ; c'est la syntaxe qui établit les relations nécessaires dans toutes les langues ; c'est une partie particulière de la syntaxe, celle subjective relative à tel peuple, qui dit comment les mots devront être employés à l'expression des relations ainsi fixées. Il y a là une branche particulière de la syntaxe, ainsi vaste que cette autre branche : la sémantique. La langue des idiotismes est une langue particulière, une *langue psychique*. Si nous prenons pour exemple le français, on peut l'écrire avec ses idiotismes, puis le traduire en un français entièrement dépouillé de ceux-ci, on aura en réalité deux langues différentes. Dans la traduction du français en latin ou du français en allemand, ou vice-versa, il s'établit trois opérations successives, opérations dont la succession est *inconsciente*. On traduit d'abord le français courant en français dépouillé de gallicismes, puis ce français en allemand dépourvu de germanismes, puis ce dernier en allemand intégral. C'est cette barrière des idiotismes qui, bien plus que celle de la prononciation et des accents, s'oppose si énergiquement à l'établissement d'une langue universelle. Par celle-ci une des opérations mentales ci-dessus serait supprimée, mais il en resterait encore deux : 1° la traduction de français à gallicismes en français sans gallicismes, 2° celle de français sans gallicisme en la langue commune où l'idiotisme serait inconnu.

Le *renversement* de l'image a aussi son correspondant dans la vision intellectuelle. Mais tandis que les yeux physiques de tous les hommes voient tous les objets dans la même situation renversée qu'ils redressent ensuite, ceux de l'esprit ne sont plus d'accord chez tous les hommes ; certains voient les objets

dans la situation droite, les autres dans la situation renversée, et si nombreux sont les uns et les autres qu'on ne sait plus lesquels voient les objets comme ils sont. Lorsque tel peuple place toujours le complément d'un mot avant le mot qu'il complète, le déterminant avant le déterminé, et dans une phrase la proposition subordonnée avant la proposition principale, c'est qu'il voit les idées tournées d'une certaine manière ; lorsque tel autre place toujours le mot principal avant son complément, le déterminé avant le déterminant, la proposition principale avant la subordonnée, c'est qu'il voit les mêmes idées tournées d'une manière diamétralement contraire. Rien ne change la vision établie en son esprit ; il ne saurait voir autrement. Cependant quelquefois cette vision devient autre, mais après une lente évolution, et on voit peu à peu l'objet retourné. C'est ce qui est arrivé dans le latin et dans le passage du latin en français. Il a été démontré par les travaux de Bergaigne que l'ordre des mots en Latin à l'origine n'a pas été libre, mais obligatoire, et que leur ordre suivait le premier des deux systèmes ci-dessus indiqué, puis peu à peu cet ordre strict fut rompu : grâce à la netteté des désinences marquant les cas l'ordre devint à peu près libre, la direction de l'image flotta. Puis après de nombreuses oscillations et lorsque les flexions disparurent, et par des causes secondaires que nous ne pouvons indiquer ici, l'image arriva à se renverser complètement et le second système ci-dessus, le contraire exact de l'autre, prédomina ; de là l'ordre direct obligatoire du français. Nous appellerons le premier de ces procédés, procédé *enveloppant* parce qu'on ne peut arriver à penser l'objet de sens principal qu'après celui qui le restreint, ce qui fait que la pensée ne peut se dérouler partiellement, mais seulement d'un seul coup ; nous appellerons le second pour la même raison, procédé *développant*.

Enfin le point de vue est d'une extrême importance dans la vision psychique comme dans la vision physique. La vue stéréoscopique, totale, égale pour toutes les parties de l'objet, n'est que le point de départ. Un objet se compose de plusieurs membres, on n'en examine spécialement aucun ; il est à la fois

de telle couleur, de telle forme, de telle saveur, de telle sonorité, on n'envisage séparément aucune de ces qualités ; il ressemble à tel autre objet, mais il en diffère de telle manière, on n'en a souci ; on le voit tel qu'il est dans son ensemble, dans son individualité. C'est le chêne de mon jardin, de telle hauteur, de tel âge, et non un autre. L'individualisation est parfaite. La vision de l'objet individualisé ainsi le surdétermine, c'est la vision *concrète*. Au contraire, je ne m'attache qu'à un des côtés de l'objet, à l'une de ses qualités, par exemple à sa forme ou à sa couleur, puis je considère la couleur elle-même en dehors de l'objet, ou j'observe ce que celui-ci peut avoir de commun avec un autre ; je m'aperçois que le chêne, de même que le sapin, est un arbre, et alors ma vue est *abstraite*. Plus exactement, le point de vue est *total* ou *concret*, ou bien *spécial* et *abstrait*. La distinction entre l'abstrait et le concret est de la plus haute importance.

Ces distinctions n'ont pas rapport seulement à l'idée envisagée seule, cependant ils s'observent et s'expliquent plus facilement sur elle, mais elles ont trait aussi aux relations entre idées, et enfin aux équations d'idées qui constituent la pensée.

Ces distinctions qui prennent naissance dans la syntaxe et la dominent poussent aussi leurs racines jusque dans la morphologie et dans la phonétique, et nous les y suivrons lorsqu'il y aura lieu. Nous voulons maintenant constater seulement ce fait. Par exemple, si l'idée peut être concrète ou abstraite, il y a aussi de cette idée, qu'elle soit concrète ou qu'elle soit abstraite, une expression concrète ou abstraite à son tour ; nous verrons que ce qui dans la syntaxe porte le nom de *concrétisme* se retrouve dans la morphologie et aussi dans la phonétique où il devient l'*encapsulation* ou le *polysynthétisme à outrance* ; mais nous ne voulons pas anticiper.

Pour nous résumer, il faut établir de la syntaxe ces grandes divisions générales.

Dans un sens, division entre l'état *statique*, l'idée, l'état *statico dynamique*, les réunions d'idées, l'état *dynamique*, les réunions de pensées.

Dans un autre sens, division entre 1° les *objets* vus par l'idée, 2° l'*organe* qui voit par l'idée, 3° la *manière* de voir les objets par l'idée.

Cette dernière division se subdivise à son tour ainsi :

1° Les objets vus par l'idée sont : 1° des *êtres* proprement dits, 2° des *mouvements* ou actions de ces êtres, 3° des *milieux* où sont situés les êtres.

2° L'*organe* qui voit dans l'idée agit dans sa vue sur l'objet 1° par l'*intelligence*, par ex. en niant ou affirmant, 2° par sa *volonté* en commandant ou appelant, 3° et l'objet réagit sur lui par la *sensibilité* manifestée au moyen de l'exclamation.

3° La *manière de voir* par l'idée diffère suivant : 1° la *réfraction* plus ou moins forte de la personnalité humaine (le *subjectif*, l'*objectif*) 2° l'*image* de l'objet droite ou renversée (l'ordre *enveloppant*, l'ordre *développant*, 3° le *point de vue* (le *concret*, l'*abstrait*).

Il existe donc de grandes divisions qui s'entrecroisent à chaque instant. Le subjectif peut se trouver dans l'état dynamique aussi bien que dans l'état statique, par exemple. De plus les subdivisions s'entrecroisent. Le concret peut être objectif ou subjectif.

Une réversibilité constatée par l'évolution existe entre l'état statique, l'état statico-dynamique et l'état dynamique. Une pensée peut ête réduite, dans l'expression linguistique, à de simples idées ; la réunion de plusieurs pensées peut être aussi réduite à une seule.

Enfin des états *intermédiaires* peuvent exister ; par exemple, entre le concret et l'abstrait, il se constate souvent un état intermédiaire qui est l'*abstrait-concret*. De même entre l'*ordre* enveloppant et l'ordre développant existe l'*ordre libre*. Les processus divers n'ont point lieu par séparation tranchée ; la fin de l'un se fond dans le commencement de l'autre.

PREMIÈRE PARTIE.

De la syntaxe a l'état statique.

Il s'agit de l'étude de l'*idée isolée*.

Dans cette division se trouve enfermée celle qui l'entrecroise. Il y a donc lieu de distinguer 1° les *objets* des idées, 2° le *sujet* des idées, 3° le *mode* d'intuition. Puis dans un chapitre spécial nous verrons dans la morphologie et dans le phonétique les traces des phénomènes psychiques observés.

Pour suivre l'ordre logique il faut commencer par les objets des idées, puisque si les objets n'étaient pas vus il n'y aurait pas lieu de s'occuper du mode de leur vision ; mais pour suivre l'ordre de l'évolution il faudrait commencer par le sujet des idées. Comme il nous faut opter, nous commencerons par le premier, sauf à rétablir en son lieu l'ordre historique.

TITRE PREMIER.

Des objets des idées.

L'étude des objets des idées dans la syntaxe (ce qui correspond à l'étude des objets des mots dans la morphologie) comprend : 1° celle de la *formation* des idées, ou *sémantique*, 2° celle des diverses *sortes d'idées*, ou des *diverses parties du discours* 3° celle de la *détermination interne* des idées par des idées accessoires. Nous disons dans ces formules : *idées*, au lieu d'*objets d'idées* pour abréger, et aussi parce que le mot : *objet d'idées* semble indiquer des objets matériels, ce qui serait tout à fait inexact ; l'objet d'une idée peut être un objet idéal. L'esprit peut voir une chose possible, aussi bien que celle existant objectivement.

CHAPITRE PREMIER.

De la formation et de la filiation des idées, ou sémantique.

Nous avons réduit la sémantique qui est considérée comme une science spéciale, et dont nous reconnaissons toute l'impor-

tance, à n'être qu'un chapitre de la syntaxe, parce que c'est sa vraie place. En effet, la sémantique ne peut se partager avec la syntaxe tout le domaine de la partie psychique du langage ; tandis que la syntaxe s'applique aux pensées et aux réunions de pensées aussi bien qu'aux idées, la sémantique ne s'applique qu'aux idées seules, cela la cantonne déjà, puis même en ce qui concerne les idées elle se réfère à leur formation et à leur filiation, non à leur classement.

La sémantique a ceci de particulier qu'elle se tient dans un domaine absolument spécial et tout à fait en dehors de la morphologie. Elle n'examine point les changements de sens concomitants à des changements de mots, mais elle envisage les changements qui peuvent s'opérer dans la signification d'un mot isolé et resté invariable. En dehors de la sémantique comme on l'entend ordinairement, se trouve donc l'étude des doublets et aussi celle de la composition et de la dérivation. Nous élargirons ici le sens de la sémantique, et nous y comprendrons toutes les modifications du sens, même quand des modifications ou des réunions de mots y correspondraient, en maintenant seulement la distinction entre ces situations.

Ainsi comprise, la sémantique renferme plusieurs parties : 1° la *fixation* de l'idée ou du sens d'un mot, le nombre et la limite des idées de tel peuple ou de telle race, 2° la *filiation* des idées lorsque le mot reste invariable ou qu'il ne subit que les variations venues du passage d'une langue à l'autre sans qu'il se bifurque, 3° celle résultant de la *bifurcation* d'un mot par les doublets, ou du concours de plusieurs mots pour exprimer la même idée, ou les synonymes, 4° celle résultant de la *réunion de plusieurs idées en une seule* par la composition ou la *dérivation*. C'est le n° 2 qui constitue la sémantique *stricto sensu*.

1° De la constitution de l'idée ou du sens d'un mot, du nombre et de la limite des idées chez un peuple donné.

Cette partie très intéressante de la sémantique *lato sensu* a été à peine explorée.

L'idée est-elle à l'origine vague, flottante, indéterminée, verbale, ou au contraire est-elle tout de suite nette, surdéterminée, ontologique ? Cette question est vivement disputée. Si l'on en croit l'état connu du Sanscrit, les racines originaires sont verbales, et ont les sens les plus divers ; ce sens se restreint peu à peu et les substantifs en dérivent, puisant leurs noms particuliers, dans une qualité générale. Ce *processus* semble à Sayce contraire à la marche de l'esprit humain, et il l'est en effet ; aussi cet éminent linguiste pense-t-il que dans un état de la langue qui n'est pas parvenu jusqu'à nous le substantif avec un sens précis a précédé le verbe à sens vague, que c'est la réunion de plusieurs substantifs dans la formation ultérieure d'un verbe qui a donné tant de verbes ayant le même sens. Il se serait passé en Sanscrit l'inverse de ce qui s'est passé en Chinois. Puis plus tard du verbe seraient dérivés d'autres substantifs, les premiers ayant totalement disparu. Cela est possible, mais il est étonnant alors que ces anciens substantifs n'aient pas laissé quelques vestiges, comme cela arrive dans toute l'évolution linguistique. La question reste obscure.

La seconde question relative à notre rubrique, obscure aussi, mais moins, parce qu'elle ne touche plus de toutes parts aux origines, est celle de savoir quelle est la limite des idées chez chaque peuple. On a prétendu que les notions de Dieu, d'âme, n'existent pas chez un certain nombre, il est difficile de le savoir ; le même mot signifiant généralement *âme* et *souffle*, il est malaisé de se rendre compte si un de ses sens, le plus matériel, existait seul. Il est certain qu'on a partout commencé par les idées matérielles qui se sont peu à peu idéalisées ; les langues Indo-Européennes elles-mêmes en offrent des preuves nombreuses. Les faits sont plus palpables lorsqu'il s'agit de la limite des idées dans une autre direction, par exemple, lorsqu'il s'agit de nombres. Certains peuples s'arrêtent au nombre 3, par exemple, le Mosquito, le Wiradureir ; d'autres s'arrêtent au nombre 4, le Guarani, le Kiriri, le Galibi ; d'autres très nombreux comptent jusqu'à 5, tellement que le système s'appelle alors *quinaire-vigésimal ;* quand il faut aller plus loin ils addi-

tionnent 5 + 1, 5 + 2 etc. mais plus souvent ils n'ont même pas l'idée d'un nombre plus éloigné, enfin ils arrivent au système décimal. Presque toujours les peuples plus avancés dans l'art du calcul ne le sont que parce qu'ils ont songé à compter sur les deux mains, ou sur les deux mains et les deux pieds.

Dans le cours de l'évolution, le nombre des idées s'accroit, il est aidé dans cette croissance par le développement des mots, car si *l'idée appelle le mot, le mot appelle l'idée*, ce que nous allons voir tout à l'heure ; mais les idées s'accroissent aussi d'elles-mêmes ; les objets deviennent plus distincts. Où le sauvage ne verra que le rouge, l'homme civilisé verra huit ou dix nuances de rouge. Ainsi des qualités, ainsi de même des objets. Les idées nouvelles se rattachent, autant que possible, soit aux idées déjà marquées, soit aux mots nouveaux formés par la morphologie. On a cherché à savoir les objets connus de tel peuple ancien, ou ses mœurs d'après ses mots ; c'est une branche scientifique encore plus spéciale qui forme une sorte de paléontologie linguistique.

2° *De la filiation des idées.*

1° *De la filiation des idées, lorsque le mot reste invariable.*

Ici nous sommes dans la sémantique au sens restreint. Comment une idée unique exprimée par un mot unique parvient-elle à devenir une nuance de la même idée, et surtout une idée tout-à-fait différente ? Cela paraît tout-à-fait impossible au premier abord et c'est pourtant très fréquent. Il arrive un moment où entre les différents sens du même mot on ne peut plus savoir lequel est le principal et le primitif.

Nous plaçons dans la même catégorie les variations de sens, lorsque le mot est phonétiquement modifié dans son passage d'une langue à l'autre, pourvu qu'il ne se scinde pas en plusieurs mots, car alors il s'agirait du phénomène des doublets, ce qui est un autre moyen du multiplication des idées.

Ici, le moyen est fourni à l'idée par l'idée elle-même sans aucun secours. Nous verrons dans une autre étude qu'en

morphologie il en a été de même du mot, que la racine non seulement obtient des variations par l'influence des mots qui l'environnent, mais qu'en outre elle est capable d'une *croissance propre*. Il en est de même ici. L'idée, sans l'aide de la morphologie, sans même aucune composition avec une autre idée, peut *évoluer seule*.

Les *moyens d'évolution* sont alors au nombre de trois : 1° la *restriction* de l'idée, 2° la *généralisation* de l'idée, 3° l'*analogie psychique* ou l'association des idées. Sans doute, si l'on passe de la syntaxe à la morphologie on trouve un plus grand nombre de moyens, mais ici nous n'étudions que ceux que l'idée peut à elle seule employer.

La restriction de l'idée consiste à faire d'une qualité ou objet général une qualité ou un objet particulier ; quelquefois le sens plus général et le sens plus restreint coexistent : *officier* veut dire *lato sensu*, tout fonctionnaire pourvu d'une *office*, d'une charge publique ; il signifie aussi le plus souvent seulement l'officier *militaire* ; *jumentum* qui a d'abord signifié une bête de trait ne signifie plus qu'une jument ; αλογον qui a le sens d'animal est restreint au cheval en grec moderne. Il est vrai que c'est directement le sens du mot qui est restreint, mais d'abord l'idée ne peut être étudiée que dans son reflet qui est le mot, et puis, une idée nouvelle est ainsi créée ; l'officier militaire ayant un mot particulier pour le désigner devient une idée plus nette ; la *jument* se détache mieux de l'idée : *cheval* qu'elle ne le fait dans le latin *equa*, qui n'est qu'une modification d'*equus*.

Quelquefois, comme nous le verrons plus loin à propos de l'union de deux idées, ces deux idées sont d'abord réunies, puis l'une disparait après avoir restreint le sens de l'autre ; on dit d'abord l'*écriture anglaise*, puis simplement : l'*anglaise*, d'abord l'*Ascension de Dieu*, puis l'*Ascension*, le *poulain* (pullus) du cheval, puis le *poulain*.

L'extension de l'idée consiste à faire d'un objet plus *particulier* un objet plus *général* : par exemple, le *panier* qui est la corbeille à pain, puis qui exprime la corbeille en général ; le

boucher qui est d'abord celui de la viande de bouc devient celui qui vend toute espèce de viande. Il s'agit encore ici non seulement du mot, mais aussi de l'idée, car d'abord il n'y avait pas d'idée générique là où le mot générique manquait.

La *saute* de l'idée, avec ou sans déformation du mot, existe quand un mot après avoir été pris en bonne part ou d'une manière indifférente vient à être pris en mauvaise part. De cette déformation nait une idée nouvelle. Ici encore l'idée tourne peu à peu ou subitement. Ce passage subit existe lorsque le mot est emprunté à l'*étranger*, à l'ennemi : *rosse*, *lippe*, *lande*, *reître* de l'allemand, *ross*, *lippe*, *land et reiter* qui ont précisément des sens contraires, quand il s'agit d'un mot de la langue *nationale : prouesse*, *sire*, *occire galetas* pris maintenant dans un sens ironique. L'inverse a lieu aussi, le mot *se relève* ; *testa* qui signifie un *tet* devient *la tête* ; *cohortem*, *basse-cour* devient la *cour* ; *comes stabuli* devient *connétable*, et *minister*, serviteur, devient *ministre*. Dans tous ces cas l'idée passe à l'idée contraire.

La *réfraction* de l'idée consiste en une modification du sens du mot qui peut aller jusqu'à l'illogisme ; on en peut citer les exemples suivants : *braut* fiancée devient *bru* ; *avonculus*, aïeul, devient *oncle* ; *nepos*, petit-fils, devient *neveu*. Sans doute, l'idée de *neveu* existait déjà lorsqu'elle était exprimée autrement, mais elle s'exprimait d'une manière moins individuelle : *filius patris*, *filius matris*, par une périphrase, et l'idée suivait le mot ; au contraire *nepos* étant remplacé par *petit-fils*, c'est-à-dire par une périphrase, l'idée de *petit-fils* a moins de force, n'est plus qu'une résultante, une idée *indirecte*, un composé de deux idées.

L'*immatérialisation* d'une idée crée aussi une idée nouvelle, c'est ainsi que *virtus* est devenu *vertu* ; auparavant ce n'est pas seulement le mot, c'est l'idée de la vertu telle que nous l'entendons qui n'existait pas ; il en est de même de la charité. Le mot *anima* est passé du sens de *souffle* au sens d'*âme* ; le verbe *stare* du sens de *se tenir debout* au sens d'*être* : *esse* qui s'était perdu et qu'on a retrouvé ainsi.

L'analogie de l'idée entraîne la *métaphore* et les autres

figures qui en dépendent, le *catachrèse* etc. Elles sont trop connues pour que nous ayons à les décrire ici.

L'importation, en important des mots, importa des idées. Les mots anglais : *turf*, *rail*, *interview* sont venus à la suite des choses anglaises qu'elles signifient, et ainsi de nouvelles idées se sont produites. On aurait pu les exprimer par des mots français en périphrases, mais l'idée n'aurait pas été nette et particulière.

L'action de l'histoire laisse en passant des idées nouvelles avec des mots nouveaux, et cette action est incessante : *mansarde* de *Mansard* etc. mais dans les plus petites choses on observe le même effet ; le langage de la mode, par exemple, crée à chaque instant avec des mots nouveaux des idées nouvelles ; on lui doit le nom de la plupart des nuances des couleurs. De même la technique de chaque métier crée de nouvelles idées qu'elle revêt de nouveaux mots. Enfin les locutions provinciales ou de chaque classe de citoyens créent aussi un argot spécial, qui amène des idées nouvelles.

Mais le moyen le plus remarquable, celui qui tient le moins aux mots, c'est la *filiation*, l'*association des idées*. Il suffit que deux idées aient un point commun, pour qu'on passe de l'une à l'autre dans le même mot. Les *sémantistes* ont à ce sujet très exactement décrit le *processus psychique*.

On y distingue le *rayonnement*, l'*enchaînement* et le *rayonnement avec l'enchaînement*. Il y a rayonnement quand un objet donne son nom à toute une série d'autres objets, grâce à un caractère commun à tous. C'est ce qui a lieu pour le mot : *dent*. A côté de la dent proprement dite, celle de l'homme et des animaux, il y a la dent de scie, celle de dentelle, du croissant etc., parce que la forme est la même partout. De même pour la *tête* : tête de ligne, tête d'armée, tête de pont. L'enchaînement opère d'une manière un peu différente : le mot lorsqu'il passe au second objet, puis du second au troisième, perd son sens primitif. Le mot *bureau* vient de *bure* et signifie la table de travail, puis de la table passe à la pièce qui le contient, puis de cette pièce aux gens qui l'habitent. Le mot *gagner* signifie

d'abord *faire paître un troupeau*, sens qu'il a perdu, puis : exploiter une ferme, puis récolter, puis acquérir, il n'a conservé que le dernier sens. Nous sommes ici en pleine sémantique proprement dite, et les exemples sont très intéressants. Galetas signifie d'abord : un palais à Constantinople, *(galatas)*, puis l'aile d'un château, puis l'étage supérieur d'une cour, enfin un grenier. La grève signifie d'abord le sable, puis la place de l'Hôtel de Ville au bord de la Seine, puis l'action de s'y tenir, faire grève, enfin le sens actuel de grève. Le premier sens subsiste avec le dernier, les sens intermédiaires ont disparu. Le mot *losange* signifie d'abord louange, puis devise à la louange du seigneur, enfin forme de l'inscription portant cette devise, rhombe ; *potence* signifie *puissance*, *appui*, ensuite *béquille* pour s'appuyer, enfin le gibet en forme de béquille. On peut cumuler le rayonnement avec l'enchaînement. *Timbre* signifie d'abord *tambour* lequel donne, par voie d'enchaînement : corde à boyau résonnant dans le tambour et de là, par l'idée de résonnance, la cloche sans battant que frappe un objet en dehors. Ici le sens se partage, et on passe de l'enchaînement au rayonnement. Dans la cloche on voit, d'un côté le son, d'autre côté la forme arrondie. Suivons le premier sens, et nous trouvons par enchaînement la qualité sonore du son d'où par rayonnement caractère physique des sons, combinaison des harmoniques, vers d'un vaudeville connu qu'on met en tête d'une chanson pour en indiquer l'air. Suivons le 2e sens, la forme arrondie du timbre amène la partie arrondie du casque, laquelle amène à son tour les ornements de cette partie, caractéristiques de la noblesse. Ces ornements amènent à leur tour l'idée de la marque officielle sur le papier, de là les timbres-poste, etc. Nous empruntons ces exemples à l'ouvrage du regretté Darmesteter : *La vie des mots*.

C'est ainsi que les idées se propagent les unes les autres faisant non seulement passer les mots d'un sens à l'autre, mais aussi créant de nouvelles idées, plus souvent des nuances d'idées. A ce sujet il faut s'entendre. On objectera que l'idée existait déjà, seulement moins bien exprimée, par une longue

périphrase, par exemple, au lieu de l'être par un seul mot. Il faut répondre d'abord qu'il s'agit en linguistique non de l'idée profonde, inexpressible, mais de l'idée lorsqu'elle arrive à la surface, lorsqu'elle veut sortir, s'exprimer, et que l'expression trop périphrastique n'est pas une expression véritable, que d'ailleurs les idées ne peuvent s'observer ailleurs que dans les mots où elles se réfléchissent ; enfin que quant aux nuances d'idées, il y a bien création proprement dite et absolue, et que telle nuance n'existait pas avant qu'elle ait été créée par la filiation, les idées reposant sur une comparaison continuelle.

(A continuer.) R. DE LA GRASSERIE.

AMERICANA.

Quittons maintenant le Mexique pour nous transporter plus au nord, en pays de langue anglaise. Le lecteur trouvera plus d'un article propre à piquer sa curiosité dans le *Report of the U. S. national Museum* de 1891, édité par la *Smithsonian* Le nombre et la variété des sujets traités sont également considérables. A propos des objets fesant partie des collections du musée, M. R. Ridgeway donne une étude approfondie des différentes espèces d'oiseaux-mouches, depuis la *Patagona Gigas*, presque de la dimension d'une grive jusqu'à la *Mellisuga minima* à peine plus grosse qu'un hanneton. Des planches soigneusement exécutées nous permettent de juger du savoir faire de ces oiseaux dans la construction de leur nid. D'autres mémoires sur lesquels nous n'avons point à noüs arrêter sont consacrés à la géologie de l'Amérique du nord, à l'art du miniaturiste vers l'époque de la renaissance, ainsi qu'à l'histoire du *Savannah*, le premier bateau à vapeur qui dans le cours de l'année 1819 fit le voyage des Etats-Unis en Europe. Les articles consacrés à l'ethnographie ainsi qu'à l'anthropologie doivent seuls ici attirer notre attention. M. R. Hittcock fournit des renseignements fort curieux sur les Aïnos de l'Ile de Yésso. Jadis, ce peuple avait occupé la plus grande partie de l'île de Nippon. Néanmoins à la suite de luttes prolongées, les envahisseurs Japonais venus de la Corée ou de l'archipel Loutchouan parvinrent à les soumettre ou à les refouler. Aujourd'hui encore quantité de localités jusque dans le Sud du Japon portent des noms d'origine incontestablement Aïno.

Ces insulaires de Yésso constituent, sans aucun doute, un rameau particulier de la race Caucasienne, mais avec certains caractères physiques à eux spéciaux. Par l'abondance extrême de leur système pileux, ils se distinguent de toutes les populations aujourd'hui existantes. En tout cas, leurs yeux droits, leur nez généralement proëminent les séparent nettement des tribus de souche mongole. La nation Aïno semble, il est vrai, en voie d'extinction rapide. Elle ne se mêle guères à ses maîtres d'origine japonaise, n'adopte à peu près rien de leurs arts et de leurs mœurs et reste plongée dans son antique état à demi-barbare. Chose remarquable d'ailleurs, les rares unions

entre indigènes de Yésso et Japonais restent d'ordinaire stériles ou bien le peu d'enfants qui en proviennent presque toujours demeurent malingres et chétifs. Il ne se constitue donc pas plus de race métisse dans la grande île du nord du Nippon qu'il ne s'en forme au Sénégal ou à Java, par suite du croisement des Français ou Hollandais avec les Jolofs ou individus de sang malais Si, en principe, le mélange entre les races humaines les plus diverses, peut donner lieu à des produits eux-mêmes indéfiniment féconds, cette grande loi physiologique souffre un certain nombre d'exceptions, dues à des causes encore indéterminées.

De curieuses analogies peuvent être signalées entre le Folk-lore Aïno et celui des habitants de l'Amérique du nord aussi bien que de l'Asie méridionale. Rappelons spécialement, l'histoire du chasseur métamorphosé en serpent pour être entré dans une caverne qui le conduisit au séjour des morts. N'est-ce pas un peu l'histoire du Barman Pyu-tsau-ti, du Siamois Phra-Ruang, de Votan, le civilisateur du Chiapas dans le Mexique méridional? Le trait le plus caractéristique de la légende de ces trois personnages, c'est qu'il leur est donné, en qualité de fils de serpent, de pénétrer dans les entrailles de la terre. Les dieux Aïnos assistant aussi bien que les mauvais génies à l'apparition de l'astre du jour pour savoir qui d'eux ou de leurs rivaux doivent gouverner le monde n'ont-ils pas leur équivalent, à la fois dans les mythologies mexicaine et indoue?

Souvenons-nous de la lutte des *Déwas* contre les *Açouras* pour la possession de l'ambroisie, telle que la racontent les riverains du Gange. D'un autre côté, redirons-nous les habitants de l'olympe mexicain témoins du sacrifice de *Mexili*, la lune deifiée et de *Nanahuatl* qui au sortir du bûcher où il a été consumé, se transforme en l'astre du jour. Faut-il raconter encore à ce propos, l'histoire d'Amitéras, la déesse soleil du Japon que les autres immortels décident difficilement à sortir de son antre pour éclairer le monde Les Aïnos ont la prétention singulière de descendre d'un chien uni à une jeune fille.

Ne se rencontre-t-elle pas d'ailleurs chez certaines tribus de race Denné habitant les rives du Mackenzie, comme l'a démontré le R. P. Petitot, aussi bien que chez les nomades de la haute Asie? Ajoutons, par parenthèse, que cette légende a bien pu prendre naissance au sein des tribus de race Turque ou Mongole, adonnées à la vie pastorale depuis les temps les plus reculés et les premières peut-être qui aient domestiqué le chien? Nous voyons ici une confirmation nouvelle de nos vues relatives à la presqu'identité du Folk-lore chez les Indiens de l'Amérique du nord et les populations de l'extrême Orient.

Pour en revenir à nos Aïnos, le même auteur démontre dans son

article *The ancient Pit-dwellers of Yezo* qu'ils avaient eux-mêmes été précédés sur le sol de Nippon par une autre couche de population, à savoir les *Tsuchi-Gomo* des Japonais, probablement identiques aux *Koro-pok-guru* des légendes de Yésso. Ces hommes durent être d'habiles céramistes à en juger par les échantillons de poterie que renferment leurs tombeaux. Ils vivaient dans des sortes de cavernes artificielles ou demeures à demi-souterraines, comme font aujourd'hui encore les Aléoutes, Kamschkadales et insulaires d'une partie de Sakhalien qui parlent une langue toute spéciale. Sans doute, ces hommes des cavernes sont arrivés du nord ou du Nord-Ouest dans l'archipel. Leur humeur devait être fort peu belliqueuse, puisqu'en dépit de certains progrès par eux réalisés dans la voie de la civilisation, ils ne tardèrent pas à succomber aux attaques de nouveaux envahisseurs. D'un autre côté, ils succédèrent eux-mêmes au Japon à des tribus de negritos semblables à celles qui occupent encore les îles Andaman et l'intérieur de Luçon. Les descendants plus ou moins métissés de ces derniers se retrouvent aujourd'hui sur plusieurs points du sud de l'archipel.

Nous regrettons de ne pouvoir nous étendre sur le mémoire de M. Mathews, concernant la *Catlin collection of indian paintings* que le roi Louis-Philippe était sur le point d'acheter, lorsque la révolution de 48 l'obligea a tourner ses idées d'un autre côté. Elle fut acquise depuis par le musée de la Smithsonian. L'auteur rend, sur presque tous les points, justice à l'exactitude du vaillant explorateur. Les tableaux, en dépit de quelques défauts d'exécution inévitables, constituent une copie fidèle des scènes que Catlin a vues de ses propres yeux. On y reconnait, même à cette heure où la civilisation a passé par là et enlaidi bien des choses, les localités les plus remarquables du Haut Missouri. Certains doutes concernant la véracité du voyageur américain, s'étaient élevés sur un point spécial, à savoir les effroyables épreuves infligées aux jeunes guerriers de la nation Mandane M. Mathews a pu constater, à titre de témoin oculaire, qu'il y a quelques années, elles n'étaient pas tout à fait tombées en désuétude. Néanmoins, la jeunesse indienne semble bien moins empressée à les subir et le nombre de ceux qui se font ainsi torturer à plaisir, tend chaque jour à décroître. Décidément, le contact avec les blancs a corrompu ces enfants de la nature. Catlin, trompé par des renseignements sans doute pris un peu à la légère, avait annoncé la destruction complète des Mandanes par les Ricaries et les Sioux. Le fait est que la tribu en question subsiste toujours, bien que fort diminuée en nombre et réduite à un état misérable.

Nous ne pouvons passer sous silence un mémoire de M. O. F Mason,

sur les *Ulus* ou couteaux de femmes des diverses tribus Esquimaudes. Jadis, leur lame était presque toujours en silex. Plus tard, le commerce avec les Européens permit d'y substituer le fer. On remarquera une singulière analogie entre cet instrument si primitif et celui dont se servaient les artisans de l'antique Egypte pour couper et façonner le cuir. Parlons enfin, en terminant, de l'étude consacrée par M. Walter Hough aux procédés en vigueur tant chez les peuples sauvages qu'au sein des sociétés les plus civilisées pour obtenir le feu. Certains, comme les Hupas et les Groënlandais fesaient tourner vivement une baguette dans le trou d'une planchette en bois très sec. D'autres, à l'exemple des Malais, se contentent du simple frottement. Les Dayaks, sauvages habitants de l'intérieur de Bornéo ont recours à la compression de l'air dans un tube clos, procédé bien compliqué pour des tribus encore si barbares. Peut-être l'ont-elles reçu de navigateurs étrangers. Une particularité digne d'être signalée se révèle chez les populations du sud de l'Australie. Elles connaissent, sans doute, comme toutes les autres races humaines, l'usage du feu, mais ignorent l'art de le rallumer, une fois mort. Force est, si on l'a laissé s'éteindre, de s'adresser à quelque tribu parfois fort éloignée, mais qui a eu la précaution d'entretenir ses foyers. Ne convient-il point de voir en ceci un indice certain de décadence et d'oubli des traditions primitives ? Si l'homme est, par nature, susceptible de progrès, ne doit-il, par suite, être capable, à l'occasion, de déchéance ?

Par la petite brochure in 12 de 32 p. intitulée *A memorial for Rev. M. Merrill and his Wife*, l'auteur a voulu, en quelque sorte, élever un monument à la mémoire de ses parents. Le Rev. M. Merrill de l'église baptiste, assisté de son épouse, M[rs]. Elisa Wilcox, évangelisa les tribus des Otoës, Joways et autres indiens du Haut Missouri. Il fut missionnaire chez eux depuis 1834 jusqu'en 1840, époque de sa mort. M[rs] Wilcox, chassée par l'épidémie qui décimait les néophytes, rebutée d'ailleurs par les habitudes d'ivrognerie de ces hommes, sans doute assez insuffisament convertis, quitta le territoire indien pour se retirer avec ses enfants dans l'état de Maine. Nous la voyons contracter en 1847 avec le Rev. Thomas Merrill, une seconde union terminée onze ans plus tard par un divorce. Elle se décida alors à retourner au milieu des Peaux-rouges qu'elle instruisit de son mieux. C'est au milieu de ces occupations que la mort la surprit en 1882. Le fils du premier mari de M[rs] Wilcox a réimprimé des fragments des quatre évangiles traduits en langue Ottoë par son père, pour l'usage de son troupeau indien et publiés une première fois en 1837. Il va sans dire que cette 1[re] édition était, depuis un certain temps déjà, devenue introuvable en librairie. Le Rev. M. Merrill avait d'ailleurs imprimé d'autres ouvrages

dans le même idiôme, spécialement un petit recueil d'hymnes lequel parut en 18?7. A moins que son fils ne se décide également à une réimpression de ces poésies, jecrains fort qu'elles ne demeurent perdues pour le public savant.

Le petit livre qui nous occupe constitue donc à peu près le seul document abordable pour étudier l'idiôme Ottoë qui paraît se rattacher à la souche Siousse ou Dacotah et il faut savoir grand gré à l'éditeur de l'avoir ainsi mis à notre disposition. N'eut-il pas été bon de faire précéder la traduction des Evangiles d'un exposé de la méthode de transcription suivie par l'auteur ? Beaucoup de mots évidemment ne se prononcent pas comme il les écrit, et cela pour l'excellente raison qu'ils seraient tout à fait imprononçables ; citons p. ex., les suivants choisis au hasard, *ndlhtl. Ltlifka*, *lrlnelsko*, etc.

Le livre intitulé *The story of the memorial fountain to Shakespeare at Stratford-upon-Avon* (in 8 de 261 p. édité par M. Clarke-Davis, avec 2 planches ; Cambridge, 189?), mérite sûrement d'être tout au moins mentionné dans un article d'*Americana*. Il y est question, en effet, des libéralités par lesquelles se signala un citoyen des Etats-Unis, M. Georges W. Childs de Philadelphie, à l'occasion du jubilé de la reine Victoria. Il fit construire à ses frais, la monumentale fontaine de Shakespeare dans la petite ville où reposent les restes du roi de l'art dramatique. La dédicace de ce monument, le plus important de ceux qui ont été élevés à la mémoire du grand homme, eut lieu en 1887. Nous renverrons pour les détails de cette intéressante cérémonie au récit qu'en fait M. Clarke-Davis. Mentionnons seulement la pièce de vers qui y fut lue par le poète M. Irving. Déjà, du reste, des vitraux avaient été donnés par le généreux américain à l'abbaye de Westminster, en l'honneur d'Herbert et du romancier Cowper. L'église de St Marguerite, également à Westminster, lui est, elle aussi redevable d'un autre vitrail reproduisant les traits du poète Milton, ainsi que certaines scènes du Paradis perdu. Ils donnent véritablement un bien bon exemple, les particuliers qui n'hésitent pas à jouer ainsi le rôle de mécènes et consacrent leur fortune au service du public. Les Etats-Unis semblent, au reste, avec la Grèce le pays où ces louables pratiques se trouvent le plus répandues.

Parlons maintenant des auteurs qui ont traité en français, de sujets américains. Nous n'en citerons qu'un seul pour aujourd'hui. L'auteur du lexique Algonquin en publiant la vie de Jésus dans le même idiôme, du R. P. Mathevet rend un nouveau et signalé service aux linguistes et ethmographes. Cet ouvrage forme un petit in 12 de 384 p. et a été imprimé à Montréal. Nul plus que M. l'Abbé Cuoq ne se trouvait capable de mener à bonne fin une pareille œuvre, car sa

science en fait de langues Canadiennes n'est certainement pas inférieure à celle de son savant prédécesseur et sur ce point, je ne crois pas qu'aucun érudit vivant lui puisse être comparé. Ajoutons que le Père Mathevet après avoir été quarante ans missionnaire chez les Algonquins, mourut en 1881. Il a laissé beaucoup de travaux sur la langue de ses néophytes. La plupart sont restés manuscrits. Prions instamment M. X. de vouloir bien continuer à se faire l'éditeur de son collègue décédé. L'on doit encore à M. l'Abbé Cuoq un travail d'importance capitale et qui a paru dans les *Mémoires de la société royale du Canada*. Il consiste en une grammaire de la langue Algonquine. Recommandons en la lecture à quiconque s'occupe de philosophie du langage. On se figure très volontiers ces idiômes sauvages comme aussi rudes, aussi pauvres que les hommes qui les parlent. Rien de moins conforme à la réalité des faits qu'une pareille manière de voir. L'on découvre, notamment dans les dialectes Canadiens, une richesse de formes qui touche à la profusion, des lois phonétiques d'une extrême délicatesse et qui satisfont à toutes les exigences de l'oreille. C'est, qu'en définitive, ceux qui ont sinon inventé, du moins façonné ces langues étaient bien véritablement des hommes doués d'intelligence, tout comme leurs confrères plus civilisés et créés ainsi qu'eux à l'image et ressemblance de Dieu. A quelques égards, sans doute, nous devons reconnaître ces dialectes inférieurs à ceux de l'Europe. Le verbe substantif p. ex. leur fait défaut aussi bien que le pronom relatif. Par suite, ils restent comme les idiômes sémitiques peu susceptibles de période oratoire. Cela prouve qu'ils n'ont pas dépassé un niveau de développement assez rudimentaire, mais non pas qu'ils ne fussent virtuellement susceptibles d'atteindre un jour, à un plus haut degré de perfectionnement. Dailleurs, nos langues d'Europe les plus policées ne devraient-elles pas quelque fois même sous le rapport de la précision et de la clarté, rendre des points à celles des Peaux-rouges. Le français, l'anglais possèdent-ils rien d'aussi bien imaginé que les cas dits *Obviatif* et *surobviatif* de l'Algonquin ? Ils indiquent le rapport entre deux ou plusieurs mots régis par le pronom de la 3[e] personne et leur emploi fait disparaître de la phrase, une des causes les plus fréquentes d'obscurité et d'amphibologie. Nous avons dans un travail paru depuis peu essayé de faire ressortir les affinités existant entre les dialectes Canadiens et le Basque, si isolé au point de vue linguistique de tout ce qui l'entoure. Devons-nous en conclure à d'anciennes relations ayant jadis existé entre les deux mondes et que l'Amérique a pu recevoir de notre occident la plus grande partie de sa population ?

Pour en revenir à notre auteur, ajoutons qu'il n'a voulu traiter ici

que des formes grammaticales proprement dites. Espérons qu'il ne s'en tiendra pas là. Un travail de lui sur la syntaxe et le mode de formation des mots en Algonquin ne serait pas moins favorablement accueilli du public savant que les précédents.

Nul autre, sans doute, ne se trouve autant en état de nous le donner.

C[te] DE CHARENCEY.

ORIGINE

DES

PREMIÈRES RACES ARIENNES D'EUROPE

CHAPITRE Ier.

Un fait qui fixe l'attention, dès que l'on étudie sur une carte d'Europe, la répartition des groupes ethniques qui l'habitent, déduction faite de ceux arrivés récemment et dont l'origine est connue, et de ceux trop peu nombreux pour entrer en ligne de compte ; c'est que tous, peuvent se diviser en deux familles bien distinctes ; l'une au nord, le long des côtes de la Baltique et de la mer du Nord, l'autre au Sud entre le Danube et la Méditerranée.

En dehors de l'origine arienne des langues parlées dans le Nord et dans le Sud, tout sépare ces deux familles, et il en était déjà ainsi, dès l'époque où s'est constitué l'empire romain. Les races du bassin de la Baltique parlent des langues appartenant à la famille germanique ; les cheveux blonds, les yeux bleus, la haute taille, la dolichocéphalie prédominent chez elles ; celles du bassin méditerranéen parlent au contraire des langues se rattachant à la famille gréco-latine, leur type est généralement brun, la taille moins élevée, la brachycéphalie y domine. La dissemblance est la même pour les mœurs, le caractère moral et même la religion, car le protestantisme qui dans le nord a triomphé, a été vaincu complètement dans le Sud de l'Europe.

Ces différences si profondes entre des races géographiquement voisines, en relations fréquentes, différences antérieures à l'éveil de la conscience nationale chez les peuples actuels, ne s'expliquent que si on admet que le peuplement de l'Europe

s'est fait à des époques différentes, par des courants distincts qui n'ont pas suivi les mêmes voies et qui, développant sur place leur civilisation propre, n'ont exercé l'un sur l'autre que très peu d'influence.

Il résulte de l'étude des textes et des données de l'archéologie qu'entre les deux bassins de la Baltique et de la Méditerranée il n'y avait eu que des rapports purement commerciaux ; qu'ils avaient complètement disparu au IVme siècle avant notre ère, qu'ils n'avaient exercé aucune influence ethnographique ; qu'enfin, au lieu de circuler d'une mer à l'autre, tous les peuples venus d'Orient pour envahir l'Europe ont suivi la rive droite du Danube lorsqu'ils ne longeaient pas les côtes de la Baltique. Il en a été ainsi depuis les temps anti-historiques, où ont été construits les dolmens jusqu'au IVe siècle de notre ère. Les Goths partis du Jutland se sont dirigés vers l'Orient pour prendre à son commencement la voie du Danube et ils sont parmi les premiers qui en aient suivi la rive gauche.

Devant cette division historique de l'Europe en nord et sud, et cette exclusion constante de la voie plus courte du centre, par des hordes qui, sans se connaître, ont suivi le même itinéraire à plus de mille ans de distance, on doit se demander, s'il ne leur était pas imposé par un obstacle naturel infranchissable et disparu maintenant.

La solution du problème est indiquée par le texte où César, d'après des voyageurs grecs, car, jamais, il n'avait visité personnellement cette région, nous décrit la forêt Hercynienne ou Orcynienne (VI, 25 *de bello Gallico*). Elle commençait entre Constance et Francfort et s'étendait de l'ouest à l'est jusqu'à la frontière des Daces. La découverte, au défilé des Portes de fer, des ruines du pont construit par Trajan pour pénétrer sur leur territoire prouve qu'à la fin du premier siècle, cette frontière était aux montagnes de Transylvanie. Elle ne s'était problablement pas déplacée sensiblement depuis plusieurs siècles ; aussi peut-on conclure du texte de César que la limite méridionale de la forêt correspondait à peu près au 48° de latitude, couvrant la rive gauche du Danube jusqu'à Pesth et

le nord de la Hongrie ; qu'ensuite elle franchissait les Karpathes et se continuait au nord-est, à travers la Russie centrale, sur des régions absolument inconnues des voyageurs grecs. Bien qu'elle ne prit le nom de forêt Hercynienne qu'à partir du Rhin, elle s'étendait aussi en Gaule, sous le nom de forêt des Ardennes, et le fleuve seul séparait ces deux régions. D'après César, les habitants voisins de la forêt principale mettaient neuf jours de marche pour la traverser du sud au nord, et soixante journées n'avaient pas suffi pour en atteindre la limite orientale. Des données aussi vagues sont bien insuffisantes pour en apprécier l'étendue, la marche de l'homme varie beaucoup suivant la nature du terrain et elle est assez lente en forêt. On peut présumer cependant qu'au temps d'Eratosthène la zone frontière s'étendait au nord jusque vers le 24[e] degré de longitude formant une nappe continue de Cologne à Breslau et Varsovie, et de Bâle à Linz, Vienne, Pesth et Czernowitz.

C'était à travers l'Europe une barrière infranchissable, car si l'homme peut s'établir le long des bois et pénétrer de quelques kilomètres dans leur épaisseur, il ne peut vivre constamment à leur ombre, et surtout dans une forêt vierge. Sans parler du danger que lui font courir les bêtes féroces, l'ombrage trop épais et l'humidité engendrent des fièvres.

Les Belges et les Germains, au dire de César, campaient dans les clairières et ne pénétraient résolument dans la forêt qu'en temps de guerre, pour y cacher leurs familles ou pour échapper au vainqueur. Le voisinage des arbres résineux n'offre pas les mêmes dangers, mais il est moins favorable au développement du gros gibier, et les animaux légendaires de la forêt Hercynienne prouvent que les arbres à feuillage caduque y dominaient.

On contesterait vainement que l'existence de vastes forêts dans l'Europe centrale au commencement de notre ère, puisse être une preuve de leur présence en ces mêmes lieues à une époque plus ancienne. Elles succédaient aux glaciers de la fin du quaternaire, et leur haute antiquité ne saurait être dou-

teuse pour qui compare leur immense développement et la lenteur avec laquelle la végétation s'établit sur les anciennes moraines. Il faut des siècles pour que l'herbe y reparaisse, des milliers d'années pour que des arbres séculaires s'y élèvent. On peut assurer que la forêt Hercynienne a été contemporaine de toutes les races européennes actuelles, qu'elle a fait obstacle à toutes leurs migrations, et que son plus grand développement leur a même été antérieur. On en a la preuve, dans l'absence, de toute antiquité de la pierre sur les territoires qu'elle a occupés. Tous les textes nous apportent des preuves de son recul et enfin de son morcellement.

Longtemps la circulation n'y avait été possible qu'en suivant le cours des grands fleuves. Le commerce de l'ambre de la Baltique les avait utilisés, puis on avait découvert, semble-t-il, des séries de clairières et de passages reliant l'embouchure de la Vistule et celle du Pô, par une route à la fois terrestre et fluviale. Drusus le premier y perça une route, et, sur son parcours, l'aspect des arbres séculaires plongeait les voyageurs romains dans une surprise profonde. Enfin, à l'époque d'Attila, le bassin du Mein était en partie déboisé, les forêts de l'Allemagne ne se reliaient plus d'une manière continue à celles de la Russie ; la brèche commencée par Drusus, les clairières utilisées par les caravanes venant de la Baltique avaient permis l'isolément de la Sylva Luna et de la Sylva Bacenis. Les relations deviennent dès lors faciles entre le nord et le sud de l'Europe ; les voyageurs ne se heurtent plus à l'obstacle, tant de fois séculaire, qui avait jusqu'alors dirigé le peuplement de l'Europe et dont les historiens n'ont pas tenu un compte suffisant. Par lui, on comprend pourquoi, les romains ne reçurent longtemps l'ambre, que par voie d'échange, et n'arrivèrent à son lieu d'origine qu'après une longue et pénible navigation. L'existence de cette barrière permet de concilier les expressions d'indo-européens et d'indo-germains employées par les savants de France et d'Allemagne.

Les habitants du nord et du sud de l'Europe sont également indo-européens, mais les descendants des tribus qui ont peuplé

le nord de la forêt peuvent seuls être qualifiés d'indo-germains. Les Ibères, descendants des races paléolithiques et peut être les Ligures restent isolés dans un groupe à part.

Les textes historiques ne fournissent que des renseignements bien récents sur le passé de l'Europe ancienne, et, pour reconstituer son état primitif, il faut recourir aux données purement archéologiques des fouilles, à l'étude des langues et aux traditions recueillies par les poètes.

Ces sources permettent de distinguer dans les populations qui habitaient au sud de la zone forestière, une série de groupes venus à des époques différentes, ou des évolutions de la même race, dues à des influences étrangères, encore mal connues, Le premier sera désigné au cours de ce travail sous le nom de groupe italo-danubien ; les deux suivants qui ont civilisé plus particulièrement la Grèce sont les Pélasges et les Doriens, enfin on rencontre plus tard les hordes conquérantes des Celtes ou Galates.

Chapitre II.

Au début de l'histoire, après la fin de la période quaternaire et du rôle principal des hommes ayant connu la pierre paléolithique, on trouve une nappe ethnique parfaitement homogène, qui ne se servait encore que de la pierre polie, au moment de son établissement, mais qui ne tarda pas à utiliser le bronze. C'est elle qui depuis le bas Danube jusqu'aux Alpes a construit d'innombrables stations lacustres, enseveli ses morts dans les cimetières préétrusques de la Haute Italie, introduit la connaissance des animaux domestiques, des céréales, des arbres fruitiers, etc. Grâce à des observations poursuivies depuis nombre d'années sur tous les points de l'Europe, on la connait bien et on peut affirmer, qu'à des habitudes pacifiques, dont le petit nombre d'armes découvertes dans les fouilles donne la preuve, elle joignait un goût très vif de la parure. Ses produits industriels présentent une décoration exclusivement géométrique ; ce sont des chevrons, des dents de loup, des stries, des quadrillés ; pas de représentation, d'être animés, à de très rares

exceptions près. Le métal le plus employé était le bronze ; l'argent était inconnu. La forme des objets était la même dans toutes les provinces, et les types locaux ne sont caractérisés que par de très légères nuances. Les hommes habitaient des huttes de torchis, les unes rondes, les autres rectangulaires. Leurs substructions seules ont été retrouvées dans les palafittes, mais certaines urnes funéraires d'Italie, qui affectent la même forme que la demeure du vivant, nous en font connaître le modèle. Rien jusqu'ici ne permet de croire à une navigation maritime ; la terre, les fleuves et les lacs étaient le seul domaine de cette race peu aventureuse.

Lorsqu'en pointant sur une carte les découvertes d'antiquités qui lui doivent leur origine, on cherche à déterminer le territoire colonisé par elle, on voit qu'il comprenait toute la rive droite du Danube, la Thrace, la Macédoine, l'Epire, l'Italie, surtout la Lombardie, la Suisse, la Gaule, les îles Britanniques. C'est là le domaine général et primitif de la race italo-danubienne, mais plusieurs parties en ont été conquises par d'autres peuples ou ont à la longue changé de caractère. Sur les côtes de la Manche, en Grande Bretagne, en Normandie et dans l'Armorique, on voit le luxe militaire se substituer à celui des vêtements ; beaucoup plus d'armes et moins de bijoux qu'en Suisse et en Savoie. Certains types d'objets ne se trouvent que dans cette province, et ceux d'Irlande se distinguent même des autres par une forme plus massive.

En Grèce la civilisation danubienne se trouve aux prises avec celle plus parfaite dont le foyer était en Phrygie. De là, l'art de Tyrinthe et de Mycène. Avec l'influence orientale paraît la décoration zoomorphe, l'emploi de l'argent si fréquent chez les Hittites ; on apprend à se servir des grands matériaux de construction. La civilisation pélasgique recouvre la civilisation italo-danubienne ; elle lui enlève la partie de la Grèce qu'elle avait occupée, l'Epire, et remonte jusqu'en Vénétie. Ce grand changement était peut-être dû plus à une influence asiatique qu'à l'entrée dans le pays de nombreux représentants d'une race nouvelle ; mais on ne peut garder de doutes pour la

transformation de la Grèce pélasgique en Grèce Hellénique à l'arrivée des Doriens. Ici, il y a incontestablement invasion armée et le pays échappe complètement à la vieille civilisation du bronze des italo-danubiens. Les mœurs changent, une organisation militaire se substitue aux anciennes habitudes pastorales, il se crée un art nouveau, le panthéon hellénique succède aux forces naturelles divinisées, qui forment le fond des cultes italiotes et celtiques ; l'exploitation de la mer devient la principale industrie et les cités grecques, rompant avec l'Europe centrale, doivent au commerce maritime leur richesse et leur puissance. Il n'y a plus rien de commun entre les adorateurs de Zeus et ceux de Saturne, de Janus et des Nymphes, des bois et des sources. Même devant l'histoire et l'archéologie, la lutte est inégale entre la brillante race grecque, auteur de tant d'œuvres d'art monumentales ou littéraires, et la race modeste et pacifique qui lui avait préparé la voie, sans élever de monuments, et dont les premières œuvres littéraires datent de la fin de la République romaine. Les fouilles, cependant prouvent son antériorité, même en pays grec. En Italie ses tombes se trouvent en dessous des belles chambres funéraires d'art pélasgique et semi helléniques des Etrusques ; au sanctuaire de Dodone les couches les plus profondes lui appartiennent. L'épithète de pélasgique, donnée par Homère, à ce sanctuaire, peut faire croire que la race italo-danubienne ou illyrienne formait le fond des tribus pélasgiques. Les relations de Délos avec le nord par la voie de l'Adriatique et de Dodone sont un motif de penser que les fouilles de Délos offriraient encore un tréfond de civilisation danubienne. Battue en brèche sur tous les points, par des populations nouvelles et plus actives, celle, qui la première avait civilisé l'Europe méridionale se voit asservie ou divisée en tronçons, qui ne cherchent nullement à se réunir. Transformés en expulsés sur le sol de la Grèce, ses enfants se retrouvent aux prises avec les mêmes vainqueurs dans l'Italie méridionale et sont absorbés au point qu'on ne saurait dire s'ils l'ont jamais possédée toute entière au sud du Latium. L'Italie centrale est la seule province où la

conquête morale des Grecs et des Etrusques, définitive à la fin de la république, n'ait pas été accompagnée de la conquête politique. Les pacifiques latins devenus guerriers malgré eux, ont sû fonder leur unité et défendre leur indépendance, plus peut être à cause de la nature montagneuse de leur pays, qui n'excitait pas sérieusement les convoitises de leurs voisins du nord et du sud, que pour leur goût de l'indépendance. Si Rome est ensuite devenue la capitale du Latium, puis de l'Italie, la cause en est purement géographique ; le Tibre n'était franchissable qu'en un point et la bourgade qui l'occupait devait avoir la prépondérance.

Ce qui, à son entrée en Europe, caractérise essentiellement la race italo-danubienne, c'est la grande uniformité de ses mœurs ; de l'Islande à Dodone, on ne voit pas, dans les œuvres qui viennent d'elle, de différences bien sensibles. Pastorale et agricole, elle ne cherchait à satisfaire que ses besoins journaliers, et elle ne s'aventurait guère, comme les Hellènes dans des entreprises à long terme. Divisée en petits clans, ou plutôt en familles nombreuses, les gentes romaines en sont le type, elle n'avançait dans les territoires qui s'offraient à elle qu'au fur et à mesure du nécessaire ; chaque clan, se suffisant à lui-même, n'avait aucun motif de conserver des relations suivies avec des frères établis fort loin. La similitude qu'offraient les mœurs des différentes provinces, tenait principalement à la lenteur de leur développement. Pour ces tribus vivant ainsi sur un sol à peu près vierge, la rencontre d'un obstacle physique pouvait seule diriger leur marche, de même la conquête par une population de mœurs différentes, pouvait seule aussi modifier les leurs. C'est ce que l'on voit durant tout le cours de leur histoire.

Il est difficile de fixer à l'orient le point de départ des indo-européens du rameau italo-danubien, mais leur séjour dans les steppes de la Russie méridionale paraît peu discutable. En marche vers l'occident, ils rencontrent deux routes ; le plateau, qui des gués du Dniéper conduisait à la Baltique en suivant le Borysthène à travers la forêt, et les plaines, situées à la droite

du Danube, au sud de cette même forêt. Il y eut là, une première séparation ; quelques clans gagnèrent la Lithuanie, et leurs descendants y développèrent un âge du bronze, dont est issu celui de la Baltique. La parenté des Lithuaniens et des Italiotes est prouvée par leur langue, leurs mœurs, leur industrie et même leurs relations religieuses et commerciales avec leurs frères méridionaux (1).

Ce sont bien là les Hyperboréens historiques d'Hérodote. Le gros de la population, se dirigeant toujours à l'ouest, occupa les pays entre la mer et les Carpathes, franchit le Danube pour se déverser dans la Thrace ; la Macédoine, l'Epire, et pendant que les uns restaient dans la péninsule hellénique, où l'influence orientale devait peut-être les transformer en Pélasges, les autres, poussant toujours plus loin, le long du Danube, arrivaient jusqu'aux Alpes. Ici, de nouveaux obstacles naturels devaient encore agir sur la destinée de la race. Ceux qui dépassèrent le bas Danube pénétrèrent en Bavière et en Suisse, où les difficultés matérielles de l'existence les maintinrent longtemps dans un état social inférieur. Au contraire ceux qui, par la vallée de la Sare purent franchir les Alpes Carniques et Juliennes et entrer en Italie, y acquirent cet état social qui ne fut égalé que par les Etrusques et par les Grecs de la partie méridionale. Le massif des Alpes détermina la formation de trois groupes, qui n'eurent bientôt plus de commun que leur origine : les Illyriens à l'est, les Italiotes dans la Péninsule, les Celtes au nord, dans les vallées du haut Danube et du moyen Rhône. Ces trois groupes se différencièrent à la longue, par leur développement propre, sur le sol qu'ils occupaient ; leurs relations avec les groupes frères, et les races nouvelles qui venaient s'établir sur les côtes, et surtout par les conquêtes dont ils étaient victimes. En effet, tandis que le rameau celtique s'étendait, ne rencontrant d'obstacle sérieux, que la zone forestière, et pénétrait jusqu'aux Iles Britanniques, laissant à sa

(1) Un bracelet de bronze trouvé dans le tumulus de Borejzono est identique à ceux des lacs de la Suisse.

gauche, derrière la Garonne, les descendants d'une race plus ancienne, de nouveaux venus se présentaient en Europe, les uns par mer, les autres par la voie terrestre qu'avaient suivie leurs devanciers. Il y eut en Grèce l'entrée en scène des importateurs prhygiens de la civilisation pelasgique. Cette couche nouvelle se développa et les Pélasges, rencontrant les côtes de l'Adriatique, pénétrèrent en Italie. Les Vénètes du Pô, qui, au dire de Polybe, avaient les mêmes mœurs que leurs voisins, mais parlaient une langue différente, en descendaient peut-être.

Après l'invasion maritime, les Doriens représentent la conquête par voie de terre. Ils franchissent les Balkans et mettent à la fois fin, à la civilisation mycénienne et aux relations des Pélasges de Grèce avec les Thraces primitifs, dont les traditions orphiques conservaient le souvenir. La Grèce, retombée temporairement dans la barbarie, se recueille pour préparer la civilisation proprement hellénique. En Italie, ce sont les Etrusques, qui, arrivés par mer, étendent leur domination sur le bassin du Pô, triomphent des Italiotes purs et des Pélasges, s'ils ne sont Pélasges eux-mêmes, et séparent les Italiotes Euganéens des Italiotes Latins. Le sud est occupé par les Illyriens, sans doute, à l'époque où le mouvement des Doriens sur la côte orientale de la Grèce en avait déterminé un autre sur la côte occidentale, puis par les Grecs qui arrivaient directement par mer.

L'état de l'Europe, au moment où ces diverses migrations eurent eu leur plein effet, vers la fin du VIIe siècle avant notre ère, peut se résumer en quelques mots. Le monde hellénique, comprenait la côte de l'Asie mineure, les îles, la Grèce propre, le sud de l'Italie, la Sicile, l'Etrurie, où la civilisation était grecque, bien que la langue ne le fût pas ; la Macédoine et l'Epire où la civilisation hellénique s'alliait à celle des habitants de la Thrace. Les Italiotes purs avaient conservé leur physionomie primitive dans le Latium, et le Sannium où ils étaient indépendants, et dans la haute Italie où ils subissaient la domination des Etrusques. Dans le moyen et le bas Danube, les Thraces avaient formé un centre distinct, divisé en clans

nombreux et plus-civilisés que ceux établis dans les vallées des Alpes. Les uns comme les autres, ils étaient devenus belliqueux ; forcés qu'ils étaient de se défendre contre leurs voisins. Les derniers l'étaient devenus davantage, car la pauvreté de leur pays les avait rendus pillards. En Suisse, en Savoie et dans la partie de la Gaule située entre la Garonne et les forêts du nord et de l'est, la population de race celtique était restée dans un état social très voisin de celui de la haute Italie et de l'Irlande ancienne. Les côtes du golfe de Gênes, depuis le Rhône jusqu'à la frontière étrusque, étaient occupées par une population à part, restée étrangère à la civilisation hellénistique, les Ligures. Toute la Gascogne, de l'embouchure de la Gironde au Rhône appartenait à une autre population, antérieure aux Celtes, et parlant une langue non arienne, les Ibères. Ils s'étendaient aussi en Espagne. Il s'était créé sur les deux rives de la Manche, en Bretagne, dans l'Armorique et la Normandie un groupe distinct. Enfin, bien loin dans le nord, les pays Scandinaves et la Lithuanie possédaient une civilisation du bronze qui devait son origine aux mêmes hommes qui avaient créé celle de l'Europe méridionale.

CHAPITRE III.

Comme tout ce qui modifie un ordre de choses établi, les conquêtes précédentes avaient dû provoquer certaines ruines ; mais toutes, cependant, avaient eu pour conséquences un progrès de la civilisation. Il n'en a pas été de même pour la dernière, celle des Cimmériens ou Galates ; ce fut une crise violente et rapide, qui fit disparaître en grande partie, les progrès réalisés pendant plusieurs siècles. Toute l'Europe méridionale fut atteinte, le bas et le moyen Danube immédiatement, les péninsules un peu plus tard. Le nord aussi fut transformé, son rôle historique ne commence, qu'alors.

Au moment où l'Europe offrait l'aspect résumé plus haut, il s'y produisit simultanément plusieurs modifications profondes. Les tribus d'origine italo-rhodanienne établies sur la Baltique,

que les Grecs qualifiaient d'Hyperboréens, envoyaient de l'ambre en Grèce et en Italie, par voie de caravane. Leurs missions religieuses et commerciales cessent de se rendre à Délos à peu près à l'époque où les habitants de la Grèce et de l'Italie cessent leurs rapports avec la vallée du Danube ; où les palafittes de la Suisse et de la Savoie sont détruites ou abandonnées ; où une aristocratie purement militaire s'organise en Gaule, justifiant le mot de César VI, 13 plebs pœne servorum habetur loco ; les peuples pacifiques groupés autour des Alpes, semblent métamorphosés tout-à-coup, en guerriers turbulents, qui menacent, puis détruisent la puissance étrusque, s'emparent de Rome, ravagent la Grèce et fournissent des mercenaires à tous les gouvernements. On ne saurait nier qu'un élément ethnique nouveau ne soit entré en scène, et c'est en Orient qu'il faut chercher son pays d'origine.

Homère et les textes cunéiformes d'Assarhaddon et d'Assourbanipal mentionnent, sous le nom de Cimmériens et de Guimiri, des tribus guerrières établies près du Caucase et de la mer Noire. Pendant tout le VIIe siècle, elles ravagèrent l'Asie mineure, et nous retrouvons dans Ezéchiel et dans Jérémie la preuve de leurs excès. L'empire assyrien finit par tomber sous leurs coups. Mais, en juillet 597, cette date est fournie par une éclipse de soleil, les Scythes franchirent l'Oural et chassèrent les Cimmériens vers l'occident.

Au lieu de suivre le Danube comme l'avait fait la masse presqu'entière des italo-danubiens les nouveaux venus suivirent en proportions sensiblement égales les deux voies de la Baltique et du Danube. Les hordes sauvages et pillardes, armées de la grande épée de fer gauloise, ou de l'épée belge plus courte et plus solide, parcoururent jusqu'au bout les routes qui s'offraient à elles. Dans l'Europe méridionale elles formèrent entre le sud et le nord une barrière que les voyageurs grecs ou hyperboréens ne purent plus franchir. Elles entrèrent en Italie, par les Alpes Carniques, expulsèrent les Etrusques de la vallée du Pô, prirent Rome, et furent après deux siècles soumises par les Romains, et expulsées à leur tour d'un pays

où elles n'avaient jamais fait que camper. Par la Suisse, elles entrèrent en Gaule, donnèrent au pays une organisation féodale, analogue à celle que les Russes ont rencontrée dans le Caucase, et à celle qui existe encore au Maroc. César y trouva leurs descendants constituant la caste noble des Equites. C'est de l'invasion cimmérienne de 597 que datent les Celtes d'Hérodote, les Galates et les Gésates des écrivains grecs, les Gaulois des écrivains latins. Tous ces noms désignent les hordes qui avaient longé le Danube. Le dommage qu'elles causèrent à la civilisation fut immense, mais cependant, mêlées en nombre restreint à des populations très nombreuses, et qui leur étaient bien supérieures, elles finirent par en adopter la langue et partiellement les mœurs. Au point de vue ethnique, les Cimmériens ont disparu entièrement, dans la masse qu'ils avaient si profondément bouleversée.

Au nord de la zône forestière, il n'en fut pas de même. De ce côté, tous les évènements de l'histoire de l'homme s'étaient produits à des époques plus tardives, et cela, pour des causes géologiques, plus encore que pour des causes ethnographiques. Le recul des grands glaciers quaternaires n'avait permis à l'homme de pénétrer dans l'Allemagne du Nord et dans les péninsules Scandinaves qu'à une époque où les côtes méditerranéennes devaient être peuplées depuis longtemps. La France était dans tout l'éclat de sa période paléolithique alors que le Danemarck était sous les glaces. Les premières traces de l'homme s'y rencontrent dans les amas de coquilles, ou kjökkenmodding et les peuplades sauvages qui les ont accumulées font bientôt place aux constructeurs de dolmens, qui, venus par le Borysthène, suivront les côtes de l'est à l'ouest, et du nord au sud jusqu'en Afrique. Cette population est la seule qui ait occupé le nord avant de pénétrer plus au sud ; mais rien ne prouve son antériorité sur les autres peuples néolithiques établis dans le sud. La civilisation du bronze scandinave, quoique s'étant développée en dehors du Danube, lui est postérieure puisqu'elle en est issue. Ses chef-d'œuvres dérivent des modèles créés par les fondeurs du moyen et du bas Danube.

Hommes sauvages des Kökkenmoddings ou hommes civilisés des dolmens ou de l'âge du bronze, tous étaient des tard venus et formaient une population peu nombreuse ; aussi les bandes féroces des Cimmériens, noyées au sud dans une masse qui put les absorber sans qu'il en soit resté de trace, remplacèrent elles, sur la côte allemande de la Baltique, toutes les populations antérieures.

En dehors des Lithuaniens protégés par une large ceinture de marais, et des populations réfugiées au Jutland et en Suède, où elles maintinrent jusqu'à l'époque romaine la civilisation du bronze, sinon leur unité de race, on ne rencontre au nord que la race germanique. C'est du refoulement des Cimmériens par les Scythes que date la présence de la race germanique dans l'Europe Septentrionale ; de même ce sont les campagnes des Huns qui les ont amenés dans le sud. Ces Germains ont suivi le Danube et le Borysthène ; ces deux routes les ont conduits jusqu'en Gaule (1) ; mais le flot principal a pris la route du nord. César avait affirmé que les Gaulois de la Celtique, les Galates étaient frères des Belges, Strabon affirme que Belges et Germains étaient de même race et avaient eu primitivement les mêmes mœurs. Il en était des Cimmériens établis sur les deux rives du Rhin comme des Normands restés en Normandie ou passés en Angleterre avec leur duc ; le mélange avec les vaincus et des intérêts nouveaux en faisaient seuls des frères ennemis. Ceux qui avaient franchi le Rhin, retrouvant en Gaule la population très dense des italo-danubiens du groupe celtique, en avaient subi l'influence civilisatrice ; ils avaient pris goût aux établissements sédentaires et construit des bourgades ; ce furent les Belges de César ; les Germains restés sur un sol peu peuplé en avaient chassé les derniers habitants, et, au temps de César, les Suèves se faisaient encore un titre de gloire de n'être entourés que de régions désertes (2).

(1) Les Belges ont même franchi la Manche et fondé quelques établissements en Grande Bretagne. Cæsar, V, 12.

(2) Civitatibus maxima laus est, quam latissimas circum se vastatis finibus solitudines. Hoc proprium virtutis existimant, expulsos egris finitimos cedere, neque quemquam prope audere consistere. Cæsar VI, 23.

De telles mœurs faisaient horreur à ceux qui, après les avoir eues, avaient goûté de la civilisation ; aussi voit-on les Belges, ces Germains de Gaule, demander l'intervention de César dès que leurs frères restés au-delà du Rhin veulent le franchir et avoir part au pillage de la Gaule. En Angleterre, le même phénomène se reproduira, entre les compagnons de Guillaume de Normandie, unis aux Anglo-Saxons pour défendre leur conquête contre leurs frères restés sur le continent.

L'invasion cimmérienne de l'Europe au VI[e] siècle met en mouvement des populations germaniques, mais les Scythes qui l'avaient provoquée devaient être de race finnoise. Le caractère et l'origine des peuples qui nous ont précédés peuvent nous être révélés par les historiens, par les créations des artistes et par les langues. Les Scythes ont disparu en tant que nation, leur langue a disparu aussi, mais on les connait par les textes d'Hérodote et d'Hippocrate, et par de nombreuses représentations figurées, dues à l'art grec ou à l'art indigène. Pour Hérodote, les Scythes n'étaient pas un ensemble de populations innomées ; il voyait en eux une race distincte, établie sur un territoire déterminé et parlant une langue qui lui était propre. Il exclue de la confédération scythique les Massagètes établis à l'est ; les Sauromates dans le Caucase ; les Taures de Crimée ; enfin les Agathyrses, les Neures, les Androphages, les Mélanchlènes et les Budins qui les bornaient à l'ouest et au nord. Ces distinctions n'étaient pas faites au hasard ; elles constataient la différence de race ou de langue. Malheureusement tous les auteurs n'en ont pas tenu le même compte, et les confusions des modernes entre les Scythes et leurs voisins sont un legs de l'antiquité. Les données ethnographiques des anciens permettent d'apporter un peu d'ordre dans cette question. Dans les Gélons, Hérodote voit, les descendants de colons grecs, retournés à la barbarie. Les yeux bleus et les cheveux blonds des Budins témoignent de leur origine germanique ; ils étaient Cimmériens comme les Taures, et il en était sans doute de même des voisins occidentaux des Scythes. Pour ceux-ci, Hippocrate en fait un portrait presqu'identique à celui qu'Am-

mien Marcellin donne des Huns. L'un et l'autre décrivaient des finnois, les vrais Scythes d'Hérodote. Dès leur entrée en Europe, ils avaient repoussé plus à l'Ouest les populations germaniques, mais ce déplacement n'avait pas eu lieu sans quelque mélange de races. Les Germains avaient pu se maintenir dans la Chersonèse ; et plusieurs tribus finnoises avaient peut-être pénétré jusqu'à la Baltique Hérodote les mentionne comme les premiers intermédiaires du commerce de l'ambre de la Baltique ; de son côté Procope affirme que les Goths avaient, primitivement, porté le nom de scythes. Néanmoins Attila, ennemi acharné des Germains, surtout des Wisigoths et dont la haine était partagée par ceux de sa race, se reclamait de son origine scythique.

Paris Déc. 1893. F. de Villenoisy.

DE LA PARENTÉ

ENTRE

L'ÉGYPTIEN, LES LANGUES SÉMITIQUES

et les langues Indo-Européennes

d'après les travaux de M. KARL ABEL.

Existe-t-il une parenté proprement dite, une parenté généalogique entre les trois grandes familles linguistiques des peuples les plus civilisés : la Chamitique, la Sémitique et l'Indo-Européenne, ou, au contraire, forment-elles des groupes irréductibles ? Cette question qui ne se posait même pas, lorsque l'intérieur de chacune de ces familles était insuffisamment connu, surgit naturellement, lorsque dans chacune de ces trois unités on a pu constater enfin les lois phonétiques et morphologiques et les transformations des mots qui en sont la conséquence.

Et même peut-on dire que cette question semble encore prématurée, en ce sens que si deux des groupes sont mieux connus, la Sémitique et l'Indo-Européen, le dernier, la Chamitique l'est beaucoup moins. On ne peut encore prendre pour point de comparaison qu'une de ses branches, l'Egyptien, et quant à l'Egyptien lui-même, il a été étudié surtout jusqu'à ce jour dans un but plutôt philologique et historique ; le point de vue purement linguistique y restait accessoire, il n'était même pas possible de s'y placer jusqu'à ce qu'on eût recueilli un nombre suffisant de faits pour pouvoir en induire. Ce déchiffrement hiéroglyphique préoccupa tout d'abord, et il fit découvrir, sous le rapport linguistique, cette double difficulté spéciale tenant à l'épigraphie, à savoir : l'absence de voyelles, et

l'impossibilité, vu l'état, de fixer le son de certains idéogrammes Enfin on dut remarquer la forme flottante d'un grand nombre de mots qui rendait leur structure, soit première, soit définitive, presque insaisissable. Tout cela devait effrayer l'explorateur le plus hardi, et si le groupe Chamitique était le lien, le pont, pour ainsi dire, entre la Sémitique et l'Indo-Européen, comment s'y aventurer avec quelque certitude ?

C'est cependant ce que vient d'essayer de faire, un savant intrépide, M. Karl Abel, pour qui l'égyptologie ne semble pas avoir de secrets, et qui joint à cette science technique tout-à-fait spéciale, de vastes vues sur la grammaire comparée. C'est de son œuvre que nous voulons rendre compte ici, en toute liberté, et en explorant après lui ce domaine tout nouveau où la linguistique agrandie fait un effort pour sortir des conditions trop étroites où des écoles modernes, d'un réel mérite, mais exclusives, voulaient l'enfermer. Il a exposé ses théories dans une série d'ouvrages dont voici les titres.

Tout d'abord et surtout les deux livres très importants :

1° Einleitung in ein Ægyptisch-Semitisch-Indoeuropäisches Wörterbuch. Leipzig, verlag von Wilhelm Friedrich 1886 (1).

2 Ueber wechselbeziehungen der Ægyptischen Indoeuropäisches und semitischen etymologie, même édition 1889. Puis les brochures suivantes (2) :

3° Offener brief am professor Dr Gustav Meyer in sachen der Ægyptisch-Indo-Germanischer sprachverwandschaft (3) ;

4° Nachtrag sur einem offenen Brief am Professor Dr Gustav Meyer (4) ;

5° Gegen Hernn Professor Ermann zwei ægyptologische Antikritiken (5) ;

6° über den Gegensinn der Urworte (6) ;

(1) Introduction à un vocabulaire Ægypto-Semitico-Indo-Européen.

(2) Sur les rapports de l'étymologie de l'Egyptien, de l'Indo-Européen et du Sémitique

(3) Lettre ouverte au Professeur Dr Gustave Meyer au sujet de la parenté entre l'Egyptien et l'Indo-Germanique.

(4) Supplément à la lettre ouverte au Professeur Gustave Meyer.

(5) Au Professeur Erman, deux anticritiques Egyptologiques.

(6) Sur le renversement du sens dans les mots.

7° Koptische Untersuchungen (1) ;
8° Ægyptisch-Indoeuropäische Sprachverwandschaft (2) ;

Obstacles a la parenté cherchée.

Mais d'abord, qu'est-ce qui a pu faire *à priori* supposer et chercher à découvrir une parenté spéciale entre les trois familles linguistiques dont il s'agit. Il semble, au contraire, que les différences les plus profondes séparent les trois groupes, et s'il existe deux génies de peuples, deux caractères de langues qui font contraste, ce sont bien les Sémites et les Européens, les langues Sémitiques et les Indo-Germaniques. Leurs civilisations sont intenses, mais, pour ainsi dire contraires. Le Sémite monothéiste et l'Européen originairement polythéiste n'ont rien de commun dans leurs idées religieuses ; la différence est aussi grande dans leurs mœurs entre le Sémite polygame, et l'Européen qui tend de bonne heure vers la monogamie. Les littératures de l'une et l'autre famille se distinguent par des traits essentiels : l'énergie puissante, mais un peu avide de l'une, l'abondance et la variété de l'autre ont toujours frappé. Dans le langage enfin, ce miroir fidèle de l'esprit, les différences s'accentuent et prennent corps. S'agit-il des mots, tout le monde connaît la formule tout algébrique du Sémitique : la racine est invariable dans ses consonnes et trilitère, elle est, au contraire, d'une variabilité excessive dans ses voyelles. On y distingue nettement comme dans un corps humain, la consonne qui est le squelette, et en a la dureté, et la voyelle qui est la chair et a la fluidité. En outre, la trilitéralité absolue est une idiosyncrasie qu'on ne rencontre dans aucune autre langue, et qui crée une distance infranchissable entre celle-ci et toutes les autres. Rien n'échappe, ou ne semble échapper à cette constitution singulière. S'il existe quelques verbes dissyllabiques, c'est que la troisième radicale était identique à la seconde, et par conséquent disparaît, mais ell

(1) Recherches sur le Copte.
(2) De la parenté entre l'Egyptien et l'Indo-Européen.

réapparaît tout-à-coup dans telle ou telle forme. En Indo-Européen, au contraire, la racine est ou monosyllabique, ou dissyllabique, elle ne contient trois syllables qu'exceptionnellement ; quant aux consonnes et aux voyelles elles sont au même rang, entrant toutes les deux dans le squelette même ; sauf des modifications résultant des actions et de réactions réciproques la voyelle ne se meut pas davantage que la consonne ; elle devient rigide comme cette dernière, il faut en tenir compte en étymologie, et le mot privé de ces voyelles est une abstraction de laquelle la sensation de la réalité est tout-à-fait absente, tandis que dans l'Arabe vulgaire actuel, par exemple, où la coloration vocalique a disparu on se trouve en présence de la racine purement consonnantique, comme en face d'une réalité. S'agit-il des sons et des phonèmes, quoi de plus dissemblable que la phonétique Sémitique et l'Indo-Européenne. Dans la première les phonèmes gutturaux dominent, plus exactement les phonèmes glottaux, ils lui donnent une énergie qui répond à celle du climat ; les sons emphatiques viennent se joindre aux gutturaux pour compléter le caractère ; mais ce qui spécifie mieux encore c'est le rôle si important des semi-voyelles : *aleph*, *yod*, *ivan*, ce sont les voyelles radicales qui passent continuellement d'un rôle à l'autre, et qui forment un fond vocalique stable au milieu du vocalisme instable. Le concept des voyelles y est d'ailleurs tout particulier, ces phonèmes ne précèdent pas les consonnes, ne les suivent pas, elles s'y supperposent dans la prononciation comme dans l'écriture, elles les *meuvent*. Sans elles le conglomérat consonnantique reste dans son immobilité, *ne marche pas* ; quand la voyelle se pose sur la consonne, *la syllabe résonne enfin*. Dans l'autre les phonèmes gutturaux sont rares ; des glottaux il n'existe que l'esprit rude ou le doux ; pas de consonnes emphatiques ; les semi-voyelles y apparaissent surtout comme voyelles, du moins celles usitées en Sémitique ; mais d'autres semi-voyelles entrent en fonctions et remplissent tantôt l'un et l'autre rôle, ce sont : *ṛ*, *ḷ*, *ṇ* que ne connaissent pas les Sémites. Quant à la composition syllabique, voyelles et consonnes y sont sur le même

pied ; bien plus, c'est la voyelle qui devient le centre de la syllabe ; la consonne tourne pour ainsi dire autour d'elle ; c'est l'inverse du procédé Sémitique.

S'agit-il de la grammaire morphologique, la différence s'accentue encore. La Sémitique met la sienne dans l'intérieur de la racine elle-même, au moins dans son premier état. Il emploie le système, inconnu partout ailleurs, ou qui n'apparaît que sporadiquement, de la *variation vocalique*, et lorsque ce procédé fait défaut, celui de l'emploi de simples adformantes purement grammaticales et indépendantes, plus souvent de prépositions. C'est la racine qui spontanément se meut, se contracte, se dilate, par ses éléments vocaliques qui expriment le sens accessoire, tandis que les consonnes ont le sens principal. Mais jamais de verbe prépositionnel ; jamais non plus de substantifs composés dans le sens exact du mot ; point de suffixe de dérivation. En Indo-Européen, la racine n'a pas d'initiative, son vocalisme même ne se modifie pas tant qu'une influence phonique extrême n'agit pas sur lui, les relations s'expriment par les suffixations de mots devenus vides, et aussi par les compositions nombreuses ; les verbes prépositionnels y fourmillent et font varier le sens de l'idée principale de mille manière : *ex-ire* et *ad-ire* se rattachent par un fond commun *ire*, ce que le Sémitique ne saurait exprimer par un procédé analogue.

Il est inutile de prolonger cette comparaison jusqu'à la syntaxe, étrangère au sujet qui nous occupe, mais on y trouverait des différences aussi profondes. Le Sémitique ne connaît pas ces nombreuses propositions subordonnées qui font le lien même de la pensée Européenne ; son ordre est obligatoire et développant, tandis que celui des Européens resta longtemps libre et enveloppant ; enfin il est analytique, tandis que les langues Européennes ne le sont devenues que dans leur dernier état.

Il est inutile d'insister, car la profonde divergence des langues Sémitiques et des Européennes est dans la conscience de tous les savants, et dans l'impression de tous ceux qui se sont occupés de Sémitisme dans quelque but que ce soit.

Mais la même inconciabilité apparente existe-t-elle entre le Chamitique et les langues Sémitiques, et aussi entre le Chamitique et les langues Indo-Européennes. Comme parmi les langues Chamitiques, l'Egyptien pour le moment entre seul dans la question, nous substituerons désormais aux mots : *langues Chamitiques* ces mots : *langue égyptienne.*

Et d'abord quelle est la position apparente de l'Egyptien au regard des langues Sémitiques ? L'abîme n'est pas aussi profond à première vue que celui qui sépare le Sémitisme de l'Indo-Germanisme. Cependant il semble encore qu'il y ait une solution de continuité définitive. Ainsi le trilitérisme du Sémitisme le rend presque aussi abrupte vis-à-vis de l'Egyptien. Sans doute, dans cette dernière langue, les racines trlitères ne sont pas rares, mais à côté et plus nombreuses sont les racines à deux syllables ; celles à une seule syllabe sont fréquentes et ce qui est plus curieux, c'est que le même mot apparaît souvent avec cette triple constitution ; c'est même cette particularité qui est le point de départ d'une partie du système de Karl Abel. Il y a, en effet, en Egyptien de nombreux doublets, des triplets même, et le même mot, avec le même sens, apparaît de cette triple manière ; est-ce parce que deux ou une de ses syllables est tombée par usure, ou au contraire est-ce parce que sa racine d'abord monosyllabique s'est peu à peu accrue, enrichie, par des additions. Telle est la question, importante d'ailleurs, et que nous aurons à élucider plus loin. Mais dans tous les cas, nous sommes loin du *trilitérisme* obligatoire des langues Sémitiques. L'organisation, le squelette du langage est tout autre. Ce n'est pas tout ; sans doute, dans le langage hiéroglyphique, on ne rencontre guère que des consonnes, cela tient à l'écriture lapidaire qui économise les signes, mais dans le Copte les voyelles apparaissent, et à ce point de vue encore il y a de nombreux doublets, le même mot apparaît revêtant tour à tour cinq ou six voyelles différentes, comme en Sémitique, mais ces voyelles ne s'adaptent pas à des variations du sens, les mots qui les portent sont le même en général ; c'est un état d'*incertitude*, et non pas encore de

polarsaition et d'emploi utile du *vocalisme*, comme en Sémitique. S'agit-il des sons en eux-mêmes, l'Egyptien ne possède que quelques unes des gutturales si nombreuses en Sémitique, il n'a pas les emphatiques ; mais d'autres parts il renferme de nombreuses variétés de consonnes que le Copte a perdues, que l'écriture épigraphique revèle et dont la prononciation exacte est inconnue.

Point de semi-voyelles avec le rôle phonétique particulier, le double rôle qu'elles jouent en Sémitique. S'agit-il de la morphologie, l'Egyptien exprime les relations par l'ordre des mots ; ce n'est que plus tard que le Copte se sert de nombreux préfixes ; à cet ordre des mots qui forme le fond de la morphologie, l'Egyptien unit un commencement d'expression par des mots vides préfixés. Il est très remarquable, comme le fait observer Sayce, que le Copte préfixe là où l'Egyptien suffixait. Mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que quant à la place du mot vide, l'Egyptien ancien suffixe, tandis que le Sémitique préfixe. Quant à la lexiologie, les Sémites ignorent presque complètement la dérivation, entièrement la composition, si ce n'est par l'état construit, tandis que la dérivation est fréquente en Egyptien et en Copte. La structure intime des deux groupes et leur développement paraissent donc très éloignés.

Ces groupes Egyptiens et Indo-Européens sont séparés par un intervalle moins considérable. On peut *à priori* les comparer, comme on peut comparer toute langue sans résistance spéciale de sa part, sauf à voir si la ressemblance existe. Et pourtant leur caractère diffère encore essentiellement. L'Indo-Européen dans sa phonétique est un groupe *fixé;* les sons ne se transforment que d'après des lois spéciales, très strictes, et dont l'effet est borné ; on cherche partout la raison qui en peut exister quand un *o* se substitue à un *e*, ou un *b* à un *p* ; au contraire tout le phonétisme Egyptien reste flottant, indécis, on peut y constater les *sautes* les moins prévues ; voici, par exemple, un *b* qui se change en *u* ce que l'Indo-Européen ne se permettrait jamais ; l'un est parvenu à l'*état solide*, tandis que l'autre est resté en arrière à son *état fluide*. Dans la morphologie,

c'est au contraire l'Egyptien qui est *rigide* ; point de flexion nominale, les cas se marquent par simple position ou par prépositions ; deux temps seulement dans la conjugaison, comme dans le Sémitique, tandis que les Indo-Européens possèdent toutes les nuances des temps et des modes. De plus le suffixe n'affecte pas la racine, ne modifie pas sa voyelle, ne se fond pas avec elle dans une crase, phénomènes qui constituent la flexion, et qui manquent à l'Egyptien, même en amorce. En un mot, s'il n'y a pas incompatibilité ; il y a différence complète de caractère.

Indices de cette parenté.

Comment se fait-il donc qu'on ait eu depuis longtemps l'idée qu'il existe un lien étroit entre ces trois groupes, et que cette vérité qui sera celle de demain de l'origine commune des langues Egyptiennes, Sémitiques et Indo-Européennes ait été soupçonnée, même cherchée. En effet, plusieurs auteurs l'ont plus ou moins entrevue. Rossi, Kopp, Schwartz, Dietrich, Bunssen, Lepsius, Max Müller, Benfey, Brugsch, Stein, Ancessi et Maspero. C'est qu'*au delà des constatations actuelles* de la science, l'*instinct avertisseur* continue son œuvre et ses recherches, et s'il est dangereux et mauvais d'accepter dès l'abord ses indices, il est bon de s'en aviser et d'écouter ses conseils, quoique sous bénéfice d'inventaire. Or, à côté des dissemblances que nous avons indiquées se trouvent des ressemblances non moins frappantes ; bien plus, les différences qui avaient effrayé d'abord peuvent souvent s'expliquer, se résoudre, et font quelquefois découvrir des ressemblances cachées. Tout d'abord, et en dehors de la linguistique, comment ne pas remarquer les rapports incessants, la pénétration mutuelle qui se fait à diverses époques historiques de ces trois civilisations, l'Egyptienne qui semble l'ainée, la Sémitique, la puinée, l'Indo-Européenne la cadette ? La tradition Biblique elle-même nous avertit que les trois races seraient sorties d'une même souche ; l'arbre généalogique qui commence à partir de Cham, Sem, Japhet est conforme, sans doute, à un souvenir proethnique.

D'ailleurs ces trois races vont se retrouver à chaque instant. Tantôt les Sémites sont les hôtes des Egyptiens dont le Pharaon les poursuit encore lorsqu'ils s'éloignent ; tantôt les mêmes empruntent aux Egyptiens leur propre alphabet qu'ils transmettent ensuite aux Grecs, Européens les plus voisins ; tantôt la conquête d'Alexandre va fonder en Egypte une Egypte nouvelle ; tantôt les Sémites créent deux grandes religions : le Mahométisme qu'ils gardent pour eux, le Christianisme qu'ils transmettent aux Indo-Européens. Sans doute, ces rapports tiennent à la géographie et à l'histoire, et restent, pour ainsi dire, *externes* ; ils indiquent cependant déjà un point de départ commun.

Mais revenons au point de vue linguistique, et nous verrons des traits qui ont dû impressionner les savants par leur ressemblance. Entre les Egyptiens et langues Sémitiques, ce sont surtout et d'abord les pronoms personnels affixés au nom ou au verbe. En voici des exemples frappants.

EGYPTIEN.

		verbe	substantif
Sing. 1re *pers.*		*meḥ-a, je remplis*	*per-a ma maison*
2e *pers. masc.*		*meḥ-k*	*per-k*
	fém.	*meh-'t*	*per-t*
3e *pers. masc.*		*meḥ f*	*per-f*
	fém.	*meh-s*	*per-s*
Plur. 1re *pers.*		*meh-au*	*per-au*
2e *pers.*		*meḥ-ten*	*per-ten,*
3e *pers.*		*meḥ-sen*	*per-sen*

SÉMITIQUE *(Arabe).*

		verbe	substantif
Sing. 1re *pers.*		*katab-tu j'ai écrit*	*kitāb-i, mon livre*
2e *pers. masc.*		*katab-ta*	*kitābu-ka*
	fém.	*katab-ti*	*kitābu-ki*

3ᵉ *pers. masc.*	*katab a*	*kitābu-hu*
fém.	*katab-at*	*kitābu-hā*
Plur. 1ʳᵉ *pers.*	*katab-nā*	*kitābu-nā*
2ᵉ *pers. masc.*	*katab tun*	*kitābu-kam*
fém.	*katab-tunna*	*kitābu-kunna*
3ᵉ *pers. masc.*	*katab-ā*	*kitābu-hum*
fém.	*katab-na*	*kitābu-hunna*

La ressemblance des pronoms personnels suffixés est évidente ; on en suit bien la filiation. Le système égyptien est le plus ancien et le sémitique en dérive, et en efface quelques traits. L'analyse est facile et intéressante. En Egyption l'affixation est identique dans le verbe et le substantif ; en Sémitique elle se conserve en grande partie dans le substantif, mais dans le verbe elle dégénère. Comparons seulement la conjugaison possessive dans les substantifs. La première, la seconde personne du masculin, la 3ᵉ du masculin s'y répondent exactement, seulement l'*f* s'est transformé en *hu* ; le féminin s'est défiguré, en Sémitique il est semblable au masculin, d'où il se différencie ensuite d'une manière hystérogène par une variation vocalique. Au pluriel les premières personnes se répondent ; les secondes diffèrent un peu dans le substantif *ten-kum*, où le *k* remplace le *t* par une substitution assez fréquente, mais le *t* se retrouve dans le verbe *tum* ; les 3ᵉˢ personnes se répondent *sen-hun*. Cette ressemblance en d'autant plus concluante que le pronom est une partie du discours très ancienne qui partout porte la trace de phénomènes antérieurs. En Indo-Européen, par exemple, le pronom seul a conservé l'ancien genre *animé* et *inanimé* qui partout ailleurs a disparu devant la distinction sexuelle : *quis*, *quid*, τις, τι.

Mais une objection nait aussitôt ; les rapports entre les deux races ont été fréquents, et cette ressemblance des pronoms peut devenir ainsi une identité sans conséquence. Ils peuvent avoir été empruntés par les Sémites aux Egyptiens, ou par les Egyptiens aux Sémites.

D'abord l'emprunt par les Sémites est peu probable, car si

certaines branches de la race Sémitique ont vécu très près de l'Egypte, d'autres, les Assyriens, par exemple, en sont restés ignorées ; l'emprunt par les Egyptiens aux Sémites serait dans ces conditions plus naturel. A-t il eu lieu ?

On pourrait le supposer si l'Egyptien était la seule des langues Chamitiques à offrir cette ressemblance avec les langues Sémitiques, mais il en est tout autrement. Des peuples beaucoup plus éloignés, mais tous Chamitiques, ont la même série de pronoms personnels. Comme en Sémitique et en Egyptien, le pronom d'ailleurs est tantôt préfixé, tantôt suffixé.

C'est d'abord le bedǰa dont les suffixes possessifs suffixés au nom sont les suivants : sing. 1re *a*, 2e *k*, fém. *ki*, 3e *h* ; plur. 1re *n*, 2e *k-na*, 3e *h-na*. Suffixés au verbe sont : 1re *p*, 2e *ta-a*, *ta-i*, 3e *ya*, fém. *ta*, plur. 1re *na*, 2e *tân*, 3e *yân*.

C'est le Somali dont les suffixes suffixés au verbe sont : sing. 1re *a*, 2e *ta*, 3e *a*, f. *ta* ; pl. 1re *na*, 2e *tân*, 3e *ân*.

C'est dans une aire géographique différente le Tamašeq dont les suffixes pronominaux sont pour les noms sing. 1re p. *i*, *in*, *ni*, 2e *k*, 3e *m*, fém. *s* ; plur. 1re *veg*, 2e *unen*, fém. *enkemer*, 3e *nesen*, fém. *nesenet*, et pour les verbes sing. 1re pers. *x*, suffixe 2e *t*, préf. et *ed* suffixes, 3e p. *i*, préfixe, f. *t* préfixe. Plur. 1re pers. *n-* préfixe, 2e *t* préfixe et *em* suffixe, 3e *en* suffixe.

En voici du reste un exemple :

Sing.	1re *pers.*		*elkem-ex, je suivis*
	2e *pers.*		*t-elkem-ed*
	3e *pers.*	*masc.*	*i-elkem*
		fém.	*t-elkem*
Plur.	1re *pers.*		*n-elkem*
	2e *pers.*	*masc.*	*t-elkem-em*
		fém.	*t-elkem-et*
	3e *pers.*	*masc.*	*elkem-en*
		fém.	*elkem-en-et*

Il n'y a pas sans doute identité, mais précisément cette identité serait moins probante, elle prouverait un emprunt, la simple ressemblance fait plutôt conclure à une origine commune.

(A continuer) R. DE LA GRASSERIE.

COMPTES-RENDUS

NOTES BOUDDHIQUES.

Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté. — Traduit de l'Allemand par M. Foucher. Alcan 1894.

Deux remarques sur le Bouddha d'Oldenberg à propos de l'excellente traduction que M. Foucher a donnée de ce beau livre dans la Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Tout le monde a la plus grande admiration pour l'ouvrage d'Oldenberg. Mais à la lecture rapide du texte français, j'ai eu l'impression très vive que toute cette restitution du Bouddhisme primitif est en somme subjective et d'impression personnelle. Elle n'en garde pas moins une grande valeur, puisque cette impression est celle du grand savant que l'on connait.

Une opinion est passée à l'état de dogme, sans rencontrer beaucoup de sceptiques parmi les indianistes, sceptiques en général, à savoir que le Bouddhisme est la philosophie, la religion de la désespérance, qu'il procède immédiatement de la haine de l'existence, de l'horreur qu'inspire à tout hindou l'idée du Saṁsāra. C'est pour cette raison que tout le Bouddhisme initial consiste dans les quatre nobles vérités. Une bonne partie du livre d'Oldenberg développe et documente ce point de vue. Je m'étais toujours demandé si le Bhāgavata, le Rāmayana, le lotus de la Bonne Loi, les Upaniṣads, en un mot les littératures mondaines et religieuses trahissent une si grande horreur de la vie, et pourquoi l'idée de la transmigration des âmes est si odieuse, quand elle se combine avec la théorie du Karma, de l'œuvre portant en elle-même sa récompense ou son châtiment. Quelle n'a pas été ma joie de lire dans un discours de M. Paul Deussen, le plus hindou des européens, la phrase suivante « I need not point « out, in particular here in India, the high value of this doctrine of *Saṁsāra*, « as *a consolation in the distresses*, as a moral agent in the temptations of « life. » (1) On ne peut pas être plus catégorique. Remarquons l'insistance avec laquelle Bouddha, à la fin de toutes ses exhortations, distingue les actions bonnes, les actions médiocres, les actions mauvaises. Le nirvāṇa, si je me faisais bouddhiste, ce qu'à Dieu ne plaise, ne serait pour moi qu'une renaissance plus stable dans un état plus heureux. C'était, bien certainement, le point de vue de nombreux voyageurs dans les véhicules du salut (2).

L'autre remarque m'est inspirée par un passage du travail que R. G. Bhan-

(1) The philosophy of vedânta in its relations to the occidental metaphysics. 25. feb. 1893. Bombay Branch of the R. A. S.

(2) Voir l'éloquent article de Mrs Caroline Foley : the women leaders of the buddhist reformation.

darkar a lu au congrès de Vienne sur le système philosophique de Rāmānuja. Il s'agit de Vāsudeva qui est le dieu des Bhāgavatas. « Bouddha, dit Bhandarkar, « était un Kṣatriya et appartenait au clan des Çākyas ; de même Māhavīra, qui « était de la race des Jñātṛkas. Puisque les Kṣattriyas étaient à cette époque si « actifs à proposer des doctrines religieuses, à fonder des sectes et des écoles, « nous pouvons très bien supposer qu'un Kṣattriya du nom de Vāsudeva, appar- « tenant à la race des Yādavas, des Vṛṣṇis, ou des Sātvatas fonda un système « théiste, comme Siddhārtha de la famille Çākya et Mahāvīra de la famille « Jñātṛka fondèrent des systèmes athées. Et exactement comme le Bouddha est « introduit en qualité d'Enseigneur, sous le titre de « Bhagavat », dans les ouvrages « Bouddhiques, nous voyons Vāsudeva présenté sous le nom de Bhagavat dans « la Bhagavadgītā et dans d'autres passages du Mahābhārata. C'était probable- « ment un de ses noms les plus marquants puisque ses fidèles, aux temps posté- « rieurs, s'appellent Bhāgavatas. *Ou peut-être, il est possible que Vāsudeva « fut un prince fameux de la race des Sātvatas, et à sa mort, fut déifié et « adoré par son clan ; et un corps de doctrine grandit en relation avec ce « culte, et cette religion se répandit de ce clan dans les autres classes du peuple « indien.* Avec le temps d'autres éléments s'y mêlèrent. Nous avons vu que « Rāmānuja considère Kāma, Kṛṣṇa, comme des Vibhavas ou incarnations de « Vāsudeva. Tel est aussi leur caractère dans le chapitre Nārāyaṇīya (du « Çāntiparvan). Cela veut dire que les légendes et le culte de *ces héros déifiés* « s'identifièrent avec les légendes et le culte de Vāsudeva..... ».

Cette opinion s'harmonise très bien avec celle de Sir Alfred Lyall [études religieuses sur l'extrême orient]. Toute conception du Bouddhisme ancien qui n'en tient pas compte, est incomplete.

Il y a encore dans l'étude de Bhandarkar une bien jolie expression, riche en idées. « La doctrine de la non réalité du monde avec laquelle est lié le nom de « Çaṁkarācārya n'est rien que le Nihilisme Bouddhique déguisé : *Buddhistic nihilism in disguise* ». Le Bouddhiste à la mode pālie, qui n'a pas la foi et la Bhakti de Bouddha, n'est en somme qu'un Vêdantiste qui a perdu la foi dans l'Atman. (cf. Barth. Bulletin des religions de l'Inde).

G. L. P.

* * *

GEORG EBERS, *Antike Portraits. Die hellenistischen Bildnisse aus dem Fajjûm untersucht und gewürdigt*. Leipzig. Engelmann 1893 (73 pages, 1 marc 60 pf.)

Dans cette petite brochure, le savant bien connu dont l'ardeur travailleuse semble redoubler avec les souffrances physiques qu'il endure, nous donne un compte-rendu fort intéressant des résultats qu'il croit avoir acquis par l'étude auquel il a soumis un grand nombre de portraits fajoûmiques, en originaux ou en copies.

On sait que la première découverte de ces tableaux remonte à 1887, époque où le négociant viennois Graf en a apporté des spécimens en Europe. Ces monuments proviennent de l'ancien *Kerké*, nécropole situé à 22 kilomètres de distance de la capitale du Fajoûm — *Médinet-el Fajoûm* ou, comme elle s'appelait autrefois, *Arsinoë*. Simultanément avec l'arrivée en Europe de ce trésor, M. Flinders Petrie déterrait aux environs de la pyramide de *Howâra* un autre cimetière antique, celui-là plus rapproché d'Arsinoë et également contenant un nombre de momies, ayant des tableaux à portraits en guise de visages. Etant à Howâra,

quelques jours après la trouvaille de M. Petrie, nous eûmes le plaisir d'être parmi les premiers à constater le grand intérêt de sa découverte archéologique dont d'ailleurs nous nous hâtâmes de faire parvenir la nouvelle à un grand journal de Stockholm.

M. Ebers pense que nous devons regarder les portraits fajoûmiques comme des produits de l'art alexandrin dont ils auraient les traits caractéristiques généraux, notamment ce cachet de réalisme qui donne la physionomie particulière à toutes les manifestations du génie alexandrin. Sous ce rapport, nous sommes parfaitement de son avis, et nous croyons de même qu'on ne puisse guère modifier notablement les appréciations qu'il a faites, concernant les siècles qui auraient vu se produire ces merveilles de l'art portraitiste. En leur assignant une période, commençant vers le milieu ou la fin du second siècle avant Jésus-Christ et se terminant vers l'époque de l'édit Théodosien, M. Ebers nous paraît s'être restreint dans des limites, prescrites par une critique circonspecte. Quant à la nationalité des individus à portraits, il est vrai que la plupart sont d'origine hellénique, tandis qu'une moindre partie en représente la race sémitique et la race égyptienne, cette dernière plus ou moins mêlée de sang étranger. A en juger des spécimens que nous avons vus de la collection de M. Petrie, le type romain semble être un peu plus fréquent que l'auteur ne paraît admettre.

Les portraits proviennent originairement du *tablinum* qu'ils ornaient du vivant de leurs modèles, et ce n'est qu'après la mort des personnages peints que les effigies s'enlevaient de la principale salle de la maison pour être fixées sur le couvercle d'une boite à momie. Pour les cas, où les portraits avaient été peints *al fresco* et par conséquent ne pouvaient se détacher de la muraille, on avait recours à faire venir un artiste qui copiait les œuvres d'art. Ces copies, on les attachait à la place qu'occupaient les visages de forme plastique sur les boites à momies ordinaires.

Il paraît d'ailleurs qu'une partie au moins des momies à visages peints — notamment les plus soignées — aient été transférées aux nécropoles plus ou moins longtemps après leur exécution. Pendant la période intermédiaire elles seraient restées à la maison mortuaire, où une chambre spéciale leur aurait été réservée. De cette manière certains cercueils ne seraient venus aux cimetières qu'une ou deux générations *après* la mort des personnages dont ils renfermaient les momies. A cette occasion, on fixait sur eux des étiquettes, annonçant l'enterrement, étiquettes dont la date tombait par conséquent beaucoup plus tard que celle des caisses, elles-mêmes, et qui ne peuvent ainsi fournir des indications exactes sur l'époque où les dites caisses ont été faites. Cette dernière considération mérite d'être relevée afin qu'on ne soit pas tenté de déterminer la date des caisses de momies d'après celle qu'annonce le *style de l'écriture*, ornant les étiquettes d'enterrement.

L'existence d'amulettes païennes dans le linceul, ainsi que le tracé d'images de divinités ancien-égyptiennes sur l'extérieur de quelques-unes parmi les momies fajoûmiques — ces particularités ont porté M. Ebers à assurer avec la dernière conviction que les momies à portraits sont les restes d'anciens païens. Sur ce point, il est peut-être prudent de ne pas être trop affirmatif. Aux périodes de transition d'une forme de religion à une autre, les partisans de la nouvelle ne sont absolument hostiles pour les particularités de moindre importance qui tendent à s'y transplanter de l'ancienne religion. C'est ce qui a amené l'introduction, dans l'art chrétien, de nombre d'éléments païens. P. ex. certaine croix, qui originairement dérive d'un hiéroglyphe égyptien « la croix ansée. » Une autre preuve de

la même particularité, c'est St. Georges et le dragon, représentation chrétienne qui tire son origine d'un modèle ancien-égyptien. — Donc, la conclusion d'Ebers est dans ce cas trop assurée ; il est vrai qu'elle est appuyée par l'absence complète quant aux momies en question d'emblèmes et de symboles chrétiens. Ce dernier argument, bien que négatif, milite plus fortement en faveur de la thèse du savant allemand.

L'enthousiasme de M. Ebers qui s'est donné libre carrière devant le rare spectacle de ces tableaux réalistes, spécimens d'un art à jamais disparu, est fort communicatif et nous inspire le désir de voir bientôt apparaître pour le grand public les perles de ce trésor, connu sous le nom des « portraits helléniques du Fajoûm. »

Upsala KARL PIEHL.
Professeur d'égyptologie à l'Université.

* * *

Bibliografia etiopica — Catalogo descritto e raggionato degli scritti publicati dalla invenzione della stampa fino a tutto il 1891 — par J. FUMAGALLI. — 8° Milan 1893, Hoepli, prix 12 lire, XI et 288 p.

L'importance que les études éthiopiennes ont prise depuis Dillmann et surtout le nombre relativement considérable de publications survenues en Italie depuis la fondation de la *Colonia Eritrea*, rendaient indispensable une sorte d'index général de tout ce qui a été imprimé sur l'histoire, les langues, la religion et la géographie de l'Abyssinie. La *Bibliografia etiopica* de M. Fumagalli est donc une œuvre d'actualité en même temps que de première nécessité pour les travailleurs. Elle comprend tous les ouvrages et articles de toute nature qui ont été écrits depuis le XV[e] siècle jusqu'à la fin de 1890. Cette longue liste est contenue sous 3428 numéros, dont 598 pour la France et 1287 pour l'Italie. Il est intéressant de constater que sur ce dernier nombre les publications italiennes se sont élevées au chiffre de *neuf cent* pendant cinq années de 1885 à 1890. La classification est faite non par ordre chronologique ni alphabétique, mais par ordre de matières : Bibliographie, Relations générales de voyages, géographie, linguistique, littérarature, histoire et archéologie, etc. Grâce à un index alphabétique des noms d'auteurs, les recherches sont faciles. Dans un Appendice l'auteur a ajouté une liste des ouvrages les plus importants qui ont paru en 1891, mais elle est naturellement fort incomplète. L'ouvrage lui-même au contraire nous a paru très exact et aussi complet que possible. Il y a cependant quelques omissions. L'auteur nous saura peut-être gré de lui signaler : Lettre de M. d'Abbadie à J. Mohl sur la langue Hamtonga, Journ. asiatiq. avril 1841 ; E. Pereira. La charte de Jean III de Portugal, Lisbonne 1888 ; P. Lagarde, *Die Inschrift von Aduli* 1890, et divers compte-rendus ou notices bibliographiques parus dans les Recueils (notamment le *Muséon*) et qui ont échappé à ses recherches. Ces quelques remarques n'empêchent pas la valeur du livre qui fait honneur au savant et consciencieux bibliothécaire de Milan.

E. DROUIN.

* * *

Le Journal Asiatique publiait dernièrement de M. Chavannes, nommé récemment à la chaire du Chinois du Collège de France, une étude signalée justement comme nouvelle par M. J. Darmesteter. Elle portait ce titre.

Les Inscriptions des Tsin, par M. Edouard Chavannes. C'est en effet une matière assez négligée que l'épigraphie chinoise bien qu'elle puisse fournir matière à des recherches intéressantes. On ne doit point attendre toutefois qu'elle puisse produire autant de résultats que l'épigraphie plus occidentale; car les Chinois possesseurs de moyens d'impression depuis de longs siècles, ont moins pensé à tracer sur le roc ou le métal, les annales de leur pays.

L'article du savant sinologue de Paris, qui s'est préparé en Chine même à succéder au regretté marquis de St-Denys, ne s'occupe que des inscriptions tracées par les empereurs de la courte dynastie qui régna de 255 à 209, mais joua un role décisif pour l'avenir de l'Empire du Milieu.

Il y en a huit recueillies non point sur la pierre qui les porta originairement, s'il y en eut, mais dans les Annales ou les recueils d'inscriptions. La plus intéressante est la première, les imprécations contre Tsou, au point de vue de la religion. Mais nous ne pouvons consacrer que quelques lignes à un travail paru dans une revue. Bornons-nous à dire qu'il démontre chez l'auteur toute la science désirable pour traiter ces matières bien qu'on puisse différer d'opinion en plusieurs points. Le Chinois fournira toujours matière à des divergences de vue.

Notons seulement que Hoang ne signifie certainement pas « vaste » comme le remarque très justement M. Chavanne. Ce qui doit nous guider dans l'explication de ce mot c'est le caractère primitif ou *Ku-wen* qui le représente et dans lequel le signe correspondant à *Wang* « souverain » ne se trouve pas.

C. H.

* * *

M. le Dr Kern, professeur à l'Université royale de Leyden, vient de publier dans la dernière livraison des *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, une notice nécrologique qui est un hommage mérité à la mémoire de *Humme*, l'un des javanistes les plus distingués des pays néerlandais. Toutes les personnes qui ont connu cet homme de bien, ce savant modeste et sympathique, conserveront pieusement son souvenir et s'associeront aux regrets qu'il a laissés aux Indes Orientales, aussi bien que dans sa mère-patrie et notamment à La Haye, à Leyde et à Delft.

Henri-Charles Humme naquit à Batavia le 20 juillet 1826. Après avoir suivi dans sa jeunesse les cours de l'Académie royale de Delft, il obtint en 1848 le diplôme de fonctionnaire pour les Indes Néerlandaises et partit aussitôt pour Java. En 1861 il était Président-adjoint de Touban ; il passa ensuite en la même qualité à Benkoulen, sur la côte Sud-Ouest de Sumatra, puis il fut nommé Résident à Timor, le 29 juin 1873. Après deux ans d'excellents services dans ce dernier poste, il obtint une pension de retraite et revint en Hollande. Une fois rentré dans la mère-patrie, il reprit et continua avec ardeur ses études sur la littérature javanaise ; en l'année 1878 il publia son beau

travail sur une pièce de théâtre javanaise intitulée : *Abiasa*, dont il donna le texte et la traduction accompagnée de notes, en un style clair et coulant, malgré les difficultés particulières que présentait le genre plaisant, et plein d'*humour* de ce *wayang* javanais.

En 1879 *Humme* eut la satisfaction d'être appelé aux fonctions de Lecteur de la langue javanaise, à Leyde. En peu de temps il conquit l'amour et la confiance de ses disciples, ainsi que l'affectueuse estime de ses collègues. En 1883, au Congrès international des Orientalistes, il fut élu par acclamation, avec M. Aristide Marre, de Paris, secrétaire de la section de Malaisie et Polynésie, et enrichit le Recueil des actes de ce congrès d'une traduction du 3e chant du fameux poème javanais : Le *Kantchil*.

Humme était membre du conseil de l'Institut royal de la Haye, il y a rempli les fonctions de trésorier. Plusieurs Mémoires et notamment une Etude sur deux inscriptions javanaises sur plaques de cuivre, provenant du pays Lampong ont été insérés par lui dans les *Bijdragen* de l'illustre Académie. En octobre 1886, il succéda à Meinsma dans la chaire de javanais à l'Institut royal de Delft. Mais la santé de sa femme, Anglaise d'origine, le détermina à résigner ses fonctions et à aller chercher pour elle un climat plus doux et plus clément. Dans l'été de 1891 il quitta la patrie néerlandaise, et s'établit à Bournemouth, lieu renommé dans toute l'Angleterre pour son air pur et salubre. C'est là qu'il mourut.

TOUN NADIM.

Nécrologie.

PIERRE VAN BENEDEN.

C'est avec une vive peine que nous avons appris la mort de l'illustre savant qui pendant plus d'un demi siècle a rempli le monde de son nom. La Belgique perd en lui un de ses plus glorieux enfants, l'Université de Louvain, le professeur qui porta le plus loin peut-être le renom de son corps enseignant. Le deuil qui les frappe en sa personne est un de ceux dont le temps ne peut effacer l'effet.

Les grandes œuvres de Van Beneden sont trop connues pour que nous ayons à en retracer ici le tableau. Toute une vie consacrée à la science avec le plus inaltérable dévouement par ce noble et généreux Chrétien dont le regard s'élevait toujours vers l'Auteur de la nature dont il scrutait les mystères, porte trop haut son renom pour que nous ayons besoin d'en retracer les actes.

Puisse-t-il trouver des imitateurs qui, sous l'empire des mêmes sentiments, rendent à ces nobles études qui ont la vie pour objet des services aussi signalés.

La Rédaction du MUSÉON.

LES 15 PREMIERS SIECLES

DE

L'HISTOIRE DES CHINOIS

d'après les plus anciens documents historiques.

L'ÉTAT SOCIAL DES CHINOIS AUX PREMIERS SIÈCLES DE LEUR HISTOIRE.

Avant de continuer les Annales du peuple chinois, nous croyons devoir présenter à nos lecteurs, un tableau résumé de leur état social à cette époque primitive. L'histoire d'un peuple ne se comprend bien que quand on en connait la vie interne.

Les renseignements que nous possédons sur les deux premiers siècles de l'histoire qui nous occupe en ce moment sont très rares et bien incomplets. Les historiens chinois qui ont traité les origines de leur race ne semblent préoccupés que d'égarer leurs lecteurs. Ils n'ont malheureusement paru que depuis l'époque où les Fang-shis sectateurs de la magie, du Shamanisme, et les Tao-she avaient introduit des conceptions exotiques ou inventé des mythes qui reliaient les premiers Chinois au premier père de la race humaine. Ils se sont plus à représenter leurs premiers ancêtres comme des sauvages végêtant au degré où l'homme commence à se distinguer de la brute. Nus ou vêtus de branchages, mangeant des chairs crues, habitant des trous creusés dans la terre, ils seraient parvenus assez rapidement à un haut dégré de civilisation, grâce aux enseignements et aux dispositions légales de souverains pourvus spontanément d'une sagesse dont ils se seraient subitement pénétrés sans que cette possession instantanée

puisse trouver une explication rationnelle. Il aurait suffi de l'action successive de Fou-hi, Shen-nong et Hoang-ti les trois premiers chefs de leur race pour transformer une horde de sauvages en ce peuple civilisé que nous admirons sous la conduite des Yao et des Shun. Les Tao-she ont fait mieux encore. A l'exemple des Brahmanes, ils ont inventé de longs âges qu'ils ont placés entre la création du premier homme et le règne du célèbre Fou-hi, âges pendant lesquels le monde fut peuplé d'êtres extraordinaires, surhumains, descendant sans cesse sur cette échelle jusqu'à la condition des hommes d'aujourd'hui.

Il n'est pas besoin de le dire, tout cela est de la pure imagination. L'état sauvage des premiers chinois est une invention tardive dont leurs anciens historiens n'ont point eu le moindre soupçon. Les monuments les moins suspects d'erreurs nous attestent qu'à leur arrivée sur le Hoang-ho ces peuples professaient et pratiquaient déjà des principes sociaux, moraux et gouvernementaux qui attestent un degré de civilisation intellectuelle, la seule vraie, des plus avancés. Ce fait contrarie certains esprits systématiques pour qui l'évolution est un dogme indiscutable et qui pour cela cherchent dans les Kings la main corruptrice de Kong-fou-tze. Il faut bien qu'ils en prennent leur parti. Le Philosophe Chinois n'a rien inventé, rien altéré, rien interpolé ; il n'a pu même toucher à des documents qui existaient sans lui et malgré lui et les données que ces livres nous fournissent ne peuvent être suspectes d'avoir été fabriquées ou intercalées à plaisir. Il en est de cela comme du mouvement de la terre. Raisonnez tout à loisir, *eppure si muové*. Malheureusement ils ne nous disent rien de l'état social des Chinois sous les empereurs Hoang-ti, Shao-hao, Tchuenhiu et Ti-Ku. Mais il est peu probable qu'il différât de celui que nous constatons aux temps de Yao, de Shun et de Yu-le-Grand. Aucun évènement n'explique une transformation notable de cet état et les panégyristes de ces derniers souverains n'ont point pensé à leur attribuer le mérite de l'avoir provoquée.

Ce que nous dirons donc des temps de Yao et de ses succes-

seurs peut s'appliquer, à bien peu de choses près, aux règnes antérieurs. Nous ne pouvons entrer ici dans tous les détails que le sujet comporte. D'ailleurs ils intéresseraient médiocrement nos lecteurs. Un exposé général leur suffira amplement.

1. Organisation des pouvoirs.

a) *L'empereur*.

Les Chinois dès leur première apparition sur la scène de l'histoire, formaient un peuple agriculteur, de mœurs pacifiques, profondément religieux et moral, respectueux de l'autorité et des lois naturelles qui unissent les hommes entre eux. Tout, chez eux, était empreint du caractère de la société patriarchale. La famille en formait la base et la nation entière était regardée comme une vaste famille, dont chaque famille particulière formait un membre spécial et dont le souverain était le père commun, pourvu de tous les droits de la paternité antique. Le sentiment religieux pénétrait chez eux tout l'organisme social. Le premier Maître était pour eux le Souverain du ciel, *Shang-ti* « Summus dominus ». C'est lui qui commande en dernière analyse à l'humanité, qui lui prescrit des lois et lui partage ses destinées. Le chef terrestre de la nation est son représentant, son lieutenant. Comme tel il gouverne au nom de Shang-ti, de la puissance céleste et c'est ce qui explique tous les caractères de son pouvoir. Comme elle, il a un pouvoir absolu, il est le directeur, le législateur, le juge, le prêtre suprême de la nation ; il a droit à tout respect, à toute obéissance. Il est, en même temps, et comme Shang-ti lui-même, le père-mère du peuple, mis à sa place pour gouverner l'empire comme un bon père gouverne sa famille ; les intérêts du peuple lui doivent être chers comme ceux de ses propres enfants.

Aussi le pouvoir absolu qui lui est conféré est en même temps renfermé dans les bornes étroites des lois célestes. S'il y déroge, s'il viole ou néglige habituellement ses devoirs, s'il opprime le peuple ou le laisse opprimer par ses ministres, il est alors déchu de toutes ses prérogatives et son peuple peut légi-

timement le renverser pour se choisir un nouveau chef, pour se donner, à ce titre, à celui qui le délivre de la tyrannie et lui promet un avenir heureux.

Aussi un dicton, déjà antique au XIIe siècle, portait : « Celui qui a soin de moi est mon prince ; celui qui me maltraite est mon ennemi. » (Shu. V. 1. 3. 4.) Et aussi : « Ce que désire mon peuple le ciel s'y conforme ». (Ibid, V. 1. 1. 11.). Si le prince était le lieutenant, le représentant du ciel dans l'état, le père l'était dans la famille. Ce titre était encore rehaussé par sa qualité de générateur. Il devait avoir tout droit sur ses enfants puisqu'il leur avait donné la vie. Le frère ainé représentant du chef de la famille en son absence et son héritier après sa mort avait droit aussi au respect et à l'obéissance des autres enfants. Les vieillards que leur âge assimule au père de famille participaient à ses prérogatives.

Ces principes réellement appliqués dans la vie du peuple chinois expliquent d'une manière complète toutes les vicissitudes de son histoire.

Monarque absolu, l'empereur chinois crée les fonctions diverses et désigne leurs titulaires. La justice est rendue en son nom et les sentences capitales ne peuvent être exécutées sans son approbation. Il peut condamner à mort et faire exécuter le jugement.

Il est le chef suprême des armées ; il a droit de les lever, de déclarer la guerre et de faire les traités de paix.

Chef du culte, prêtre suprême, il offre les sacrifices au Dieu suprême et aux esprits inférieurs, pour le bien de la nation ; il préside aux offrandes faites aux ancêtres impériaux.

La sollicitude du souverain devait s'étendre sur tous les intérêts du peuple, religion, législation, agriculture, commerce, arts, habitations, moyens de transport, de subsistance, etc., et tout spécialement sur ses intérêts moraux ; il doit veiller à ce que le peuple pratique les vertus, à ce que les règles des relations sociales et de famille soient observées, etc., etc. Un magistrat spécial est chargé de les enseigner et de veiller à ce qu'elles soient suivies.

Le pouvoir suprême est de droit héréditaire, mais l'empereur peut désigner son successeur et écarter son fils ainé. Les souverains vertueux et vraiment amis de leurs peuples ne se faisaient pas faute de rejeter leurs propres enfants indignes ou incapables pour choisir un héritier du trône capable de rendre le peuple heureux. Ainsi Yao et Shun écartèrent l'un et l'autre leurs fils, pour choisir, le premier, un homme du commun ; le second, un prince étranger à sa famille ou d'une parenté très éloignée. L'adhésion du peuple et des grands à cette décision impériale lui donnait une sanction définitive. Aussi quand Yü voulut à son tour désigner son ministre J comme son successeur, le peuple ne l'écouta pas et s'attacha au prince Ki, fils de l'empereur lui-même. Aussi Ki lui succéda et transmit le pouvoir à ses descendants.

Quand les fils de l'empereur défunt ne sont pas en âge de monter sur le trône, ce sont ses frères cadets qui y sont appelés comme cela est arrivé très fréquemment.

b) Les ministres et les magistrats.

Bien que maître de ses résolutions l'empereur chinois consultait son conseil sur toutes les affaires importantes car il s'entourait de nombreux ministres dont chacun avait un département spécial.

Nous ne connaissons qu'imparfaitement la hiérarchie des officiers impériaux sous les premiers souverains. Le Tso-tchuen en énumère un certain nombre. Ce sont, en un premier passage, le régent du calendrier, puis ceux des équinoxes, des solstices, du printemps et de l'automne dont les fonctions nous sont entièrement inconnues. Après eux le *Sse-tou* ou ministre de l'instruction, de la direction morale du peuple, le *Sse-ma* ou ministre des chars, de la guerre, le *Sse-kong* ou ministre des travaux publics, le *Sse-keou*, ministre de la justice universelle, de la police et le *Sse-sze*, ministre des affaires que nous comparerons à nos ministres de l'intérieur.

Viennent ensuite cinq directeurs des artisans, chargés de

veiller à ce qu'ils aient les instruments convenables et que les mesures soient observées et neuf directeurs de l'agriculture appelés *kou* ou surveillants-directeurs, veillant à ce que le peuple travaille et ne se corrompe pas. (Tso-tchuen X. Tchao-Kong 17.)

Ailleurs nous apprenons à connaître cinq autres genres d'offices consistant à diriger tout ce qui concerne chacun des cinq éléments, les bois, le fer, les métaux, les eaux et les terres. (Ibid. An. 29). Ce dernier trait pourrait être soupçonné de création systématique du personnage qui en parle.

Sous Yao et Shun, nous voyons qu'il y avait cent offices et qu'à la tête de tout le gouvernement était un *Pek kuei* ou « aux cent surveillances » Sous lui immédiatement viennent les *Sze-Yo* dont le nom signifie « les 4 monts sacrés » et qui doivent avoir été des espèces de vice-rois préposés aux quatre parties de l'empire. Toutefois il se peut que Sze-Yo ne désigne qu'un seul personnage.

Sous eux se rangent neuf autres ministres à départements spéciaux à savoir : les cérémonies religieuses, les travaux publics, l'agriculture, l'instruction, la justice universelle, les arts, la musique et la censure. Cette dernière charge nous paraîtra assez extraordinaire. Son titulaire avait pour office de faire connaître au peuple les décrets impériaux, de les leur expliquer, de surveiller les discours des langues méchantes et perfides qui calomniaient les intentions du souverain et d'en faire rapport à celui-ci avec une sincérité parfaite. Il portait le titre de *Na-Yen* ou « qui recueille les paroles ».

Ces officiers avaient, chacun dans sa sphère, pouvoir sur l'empire entier. Chacune des 12 provinces avait à sa tête un gouverneur appelé *Mou* ou « Pasteur » et un chef de justice portant le titre de *Tchun*, c'est-à-dire qui tient en équilibre, en ordre et en paix.

On pourrait encore trouver, par ci par là, des indices d'autres magistratures, telles que celles du *Wei-sze* ou « Annaliste de l'Intérieur », du *Tai-sse* et du *Shao-sse* qui semblent avoir été membres du grand Conseil et gouverneurs du prince impérial

dont il est parlé sous les Shang. Mais leurs fonctions n'intéressaient point le gouvernement général de l'empire chinois.

Yü-le-grand réduisit les provinces au nombre de neuf. Un chapitre du Shu-king nous donne une géographie complète de ces provinces, de leur population, de leurs produits comme des rédevances qu'elles payaient au souverain et qui consistaient en produits de la région.

c) La féodalité.

L'empire entier n'était pas placé sous la juridiction immédiate de l'empereur. On a accusé le fondateur de la troisième dynastie, le célèbre Wou-Wang d'avoir créé la féodalité et d'être ainsi la cause de tous les maux qui résultèrent des ambitions, des violences des chefs des principautés féodales. Mais c'est là évidemment une erreur. Wou-Wang a pu développer le système des fiefs, en créer de nouveaux pour les conférer aux membres de sa famille et contrebalancer par eux le pouvoir des princes étrangers à sa dynastie ; mais il n'a rien innové d'essentiel. Aux temps les plus anciens il est déjà question des princes feudataires que Shen-nong opprime et qui s'unissent à Hoang-ti pour renverser le tyran. Plus tard il en est parlé en différentes circonstances comme s'étant révolté ou soumis ou comme ayant reçu une fonction, une charge du souverain. Ils semblent alors distingués principalement en *Heou* ou « suivants de l Empereur, venant après lui » et *Pe* ou Seniores (1). Mais nous n'avons rien de précis à ce sujet. Ce fut Wou-Wang qui établit nettement les cinq catégories de fiefs avec les titres de Kong, Héou, Pe, Nan et Tze, que l'on a très improprement assimilés à nos titres de duc, marquis, comte, vicomte et baron. De ces princes les uns appartenaient à la race immigrante, conquérante, les autres aux tribus préchinoises qui s'étaient soumises par force ou par adhésion volontaire.

Plus tard lors de la décadence de la dynastie Tcheou, plusieurs des grands vassaux prirent le titre de *Wang* ou « roi »

(1) Peut être aussi Sze.

qui semblait leur conférer l'indépendance et ne laisser au suzerain que le bénéfice d'un hommage stérile.

Aux temps dont nous parlons, les princes feudataires administraient leurs états comme délégués de l'empereur et conformément aux décrets impériaux. Ils lui devaient des prestations annuelles et le secours en cas de guerre. S'ils manquaient à leurs devoirs envers le suzerain ou envers leurs peuples, l'empereur s'armait pour châtier les coupables ou chargeait un ou plusieurs de leurs pairs de le faire à sa place. Ce qui pouvait entraîner pour le prévaricateur la perte de sa principauté.

Les princes devaient à la cour souveraine une visite annuelle d'hommage ; ils y rendaient compte de leur gestion et recevaient les éloges ou les avertissements mérités. La cinquième année c'était à l'empereur lui-même à faire une visite d'inspection aux différentes cours princières où il entendait à la fois la voix des chefs et celle des sujets. Un moyen d'information tout original était ce réglement qui prescrivait de recueillir et de présenter au monarque universel les chants populaires de chaque région. L'empereur jugeait par là des dispositions des esprits comme de la conduite des princes et de leurs ministres. Car les grands vassaux avaient également leurs auxiliaires dont les titres et et les fonctions nous sont presqu'entièrement inconnus pour notre période. Le Shu-king (IV. 8 sect. 2.) parle de Ta-fou (1), de Sze et de Tchang, qui, d'après le sens connu de ces titres, doivent avoir été les gouverneurs d'arrondissements, les généraux et les chefs de localités.

Les principes de gouvernement admis et pratiqués sont indiqués par cette instruction de Shun aux douze gouverneurs de provinces : « Veillez à ce que les fruits de la terre, les aliments du peuple soient produits en temps convenable ; honorez les gens vertueux, placez votre confiance dans les gens de bien. Traitez avec bonté ceux qui sont au loin et rendez capables, habiles ceux qui vous sont proches. Ainsi les tribus barbares se soumettront d'elles-mêmes à votre pouvoir. » Nous croyons

(1) Litt. « Magnus Vir », officier supérieur. Le Sze peut être un « instructeur aussi bien qu'un commandant de troupes.

en outre que les principaux objets de la sollicitude des gouvernants étaient l'instruction du peuple et sa conduite privée, la musique et la poésie comme moyen de moralisation et d'adoucissement des mœurs, la conduite même privée des fonctionnaires, les cérémonies religieuses, l'alimentation du peuple et spécialement l'agriculture (1), la conservation des animaux sauvages utiles et la destruction des animaux nuisibles, la direction des gens de métiers et d'art, les procès et les jugements criminels, etc.

Toute l'administration doit être gérée paternellement, avec bienveillance, dévouement et indulgence. Quand le peuple se plaint c'est que les chefs sont en faute. *Vox populi vox dei.*

d) De la propriété.

Chaque chef des peuples avait un domaine affecté à ses besoins spéciaux. Celui de l'empereur était de 1000 lis. Les princes en avaient une portion en rapport avec le degré de leur dignité ; les ministres et gouverneurs devaient être également dotés d'une manière analogue à leur position (2). Les livres chinois tels que le Tcheou-li, le Yü-kong, etc., nous donnent à ce sujet des renseignements que nous ne rapporterons point parce qu'ils sont purement idéaux et ne correspondent à aucune réalité. Leur invraisemblance le prouve surabondamment.

On a dit qu'à cette époque toutes les terres de l'empire appartenaient au souverain qui les distribuait à son gré. C'est là, ce me semble, une affirmation erronée que rien ne prouve et qui est contredite par les renseignements précis de Ma-tuan-lin.

Les rois et les empereurs de l'anquité, dit le savant encyclopédiste, n'ont jamais osé considérer l'empire comme leur propriété. Le Fils du ciel avait un terrain de 1000 lis.... chacun avait ses terres en propre... Toutes les terres de

(1) C'est même le premier objet de leurs soins.

(2) Les plus élevés en rang avaient cent lis, les autres septante ou cinquante d'après Ma-tuan-lin. Ce qui est probable. Les ministres avaient des terres et des villes appartenant au domaine impérial.

l'empire appartenaient aux magistrats *(kuan)* et le peuple les recevaient de leurs mains, se nourrissait de son travail et payait les redevances. Tous étaient les objets d'une égale bienveillance ; il n'y avait parmi eux ni grande pauvreté, ni richesse excessive. (Voir Ma-tuan-lin 1e section ; préface).

Pour bien comprendre cet état de choses il faut se rappeler que les tribus chinoises n'étaient point nées et ne s'étaient point développées sur les rives du Hoang-ho. Elles y étaient venues en immigrants et conséquemment les terres qu'elles se mirent à occuper n'appartenaient à personne d'au milieu d'elles, mais étaient à répartir. La féodalité chinoise fit en ces contrées à peu près ce que firent en Gaule les conquérants germaniques.

On prétend que primitivement chaque individu reçut 50 *maos* de terre, soit à peu près 16 ares et payait comme taxe le revenu de 5 maos ou 1 dixième du produit de sa culture.

Sous les Shang (du XVIIe auXIe siècle) le territoire fut divisé en *tsing*, chacun de 630 maos ou 2000 ares environ, et délimité par un large fossé : chaque *tsing* était partagé en 9 *kia*. Celui du milieu était réservé au souverain ; les familles qui possédaient les 8 autres devaient le cultiver mais ne payaient rien comme redevance.

e) L'administration de la justice, le chef justicier.

La justice était administrée par les princes, les chefs de provinces et de localités (1) et par l'empereur lui-même, dans sa capitale.

Les lois consistaient dans les coutumes de la nation et les décrets des souverains. Le code pénal établissait des peines rigoureuses. C'étaient, sous Shun, la marque au fer, l'amputation du nez, celle d'un pied ; la castration et la mort ; plus, le fouet, la bastonnade et l'amende. Dans la plupart des cas on pouvait racheter le supplice par l'amende et Shun recommandait aux juges une grande indulgence (Shu-King. II 1. 1 § 11) excepté à l'égard des criminels obstinés et récidivistes. Lui-même

(1) Comp. V 27. 11. 12 Shu-k.

substitua la relégation sans châtiment à la peine capitale encourue par des rebelles, etc.

Au *Shu*, L. II P. II § 11, Yü loue Kao-yao de ce que son intelligente administration de la justice a eu pour effet de rendre les crimes très rares et de ce qu'il a usé des châtiments de manière à les rendre inutiles.

Un autre genre de peine nous est révélé au L. II ; P. 4 § 6. c'est l'inscription de la faute dans un Mémorial. Il s'agit là, il est vrai, d'un cas particulier que nous ne traiterons point et qui semble mal compris.

Rappelons nous que le Sse-tou ou ministre del 'instruction, était chargé de veiller à l'enseignement du peuple, pour lui faire éviter les fautes et les châtiments ; pour cela il donnait et faisait donner des leçons, des conférences dans diverses localités.

2. L'armée.

L'armée chinoise devait être à cette époque ce qu'elle a été a une période plus récente et mieux connue. Le peuple chinois n'a jamais été d'humeur guerrière et n'a jamais fait la guerre par goût ou par sentiment. Etabli dans des régions nouvelles il a toujours cherché et étendre son influence par des moyens pacifiques ; mais ses chefs ne reculaient point devant l'emploi des armes quand les circonstances le requéraient. Point de classe ou de caste guerrière à part les chefs et possesseurs de fiefs. C'est le peuple agriculteur qui fournissait le contingent militaire et cela par obéissance aux décrets souverains. Un édit affiché sur un poteau appelait les cultivateurs sous les armes. Ils se rendaient aux lieux de réunion, de campement en se lamentant sur leur sort et celui de leur famille, comme on le voit encore au Shi-King, (V. par ex. L. I. 3. 6 ; 6. 4 ; 15. 3. L. II. 1. 7 ; 4. 1 ; 8. 3 etc.).

Les troupes armées se composaient de guerriers en char et de fantassins. Chaque char, traîné par deux chevaux, ou quatre en deux lignes, portait trois guerriers que nous pourrions appeler le chevalier, son écuyer et son conducteur ;

chacun d'eux était accompagné et suivi d'un groupe nombreux de soldats de pieds armés de lances, d'arcs, de piques, de haches, de sabres, de javelots etc. (1). Les armées étaient divisées en droite et gauche et chaque partie en bataillons et régiments *(Liu* et *sze)*. Ils avaient des bannières portant différents insignes et des tambours de diverses formes pour les signaux.

Les vainqueurs coupaient une oreille aux ennemis tombés sur le champ de bataille et les présentaient au souverain après la bataille ou l'expédition. On préparait les soldats à la guerre soit directement par les exercices militaires, soit indirectement par les grandes chasses aux animaux féroces ou sauvages dans les montagnes, les bois et les marécages.

Quand une expédition avait obtenu son but on renvoyait les fantassins à leurs foyers et à leurs champs.

3. Le peuple.

a) Les habitations.

Les maisons étaient faites de bois, de planches et de terre ; les poutres, de bambou, de cyprés ou d'autre arbre dur ; les portes de planches. Les pauvres avaient des cabines de planches. Le sol était durci par les coups d'un instrument approprié et couvert d'herbes sèches.

D'après l'ode III, 1 3 § 1, les premières tribus tcheou n'avaient point de maisons mais habitaient des grottes ou des huttes de terres. Tan-fou leur chef, au XIVe siècle A. C. leur apprit à construire des habitations régulières formées au cordon et éleva un temple ancestral magnifique.

Ce fait prouve le contraire de ce que l'on veut en déduire. Si le chef des Tcheous leur apprit à se faire des maisons et des temples, c'est que ses voisins les Chinois lui en avaient fourni les modèles. Sans cela il n'eût pu en avoir même l'idée. Il est d'ailleurs très probable que les Tcheous n'appartenaient pas à la race chinoise.

(1) Les fantassins ne portaient généralement que la lance et le javelot.

Les villes étaient protégées par un mur de terre entouré d'un fossé profond. Primitivement il n'y avait que les rois et les princes qui eussent des temples ancestraux et fissent des offrandes à leurs ancêtres. C'est sous les Tcheou seulement que cet usage descendit et finit par se généraliser ; les particuliers n'eurent jamais qu'une salle consacrée à cet usage.

b) Les métiers.

Les principales occupations du peuple étaient l'agriculture, le paturage et divers métiers que le Shu-king appelle *les six arts*. De ce nombre seraient l'art de travailler le bois, de tailler la pierre, de fondre les métaux, de préparer les peaux de bête, d'utiliser les plantes pour la teinture etc. Chacun avait ses principes connus et l'un des six ministres était chargé de tout ce qui touchait à leurs intérêts comme à ceux des travailleurs.

La chasse et la pêche occupaient également beaucoup de monde, mais la première devait être le privilège des grands. Ces chasses se fesaient souvent sur un large pied, par d'immenses battues. La pêche se pratiquait fréquemment en bâteaux pourvus de rames.

Les bûcherons devaient être aussi très nombreux, car le sol de la Chine septentrionale était primitivement couvert d'immenses forêts. La canalisation des eaux, la construction des digues, le dérivement des fleuves furent aussi parmi les premières obligations des immigrants chinois ; race laborieuse, patiente et courageuse, ils n'y faillirent pas.

c) L'habilllement.

Nous avons vu précédemment dans quelle condition se trouvaient les peuples de Tcheou à leur entrée en Chine. Certainement ce ne sont point eux qui auraient pu apprendre aux Chinois à se faire des habillements somptueux. Ce qu'était le costume des hommes et des femmes en Chine sous la dynastie de Wou-Wang ne pouvait donc provenir que d'une imitation des premiers immigrants. Nous pouvons donc

en conclure que les Chinois à l'époque des Shang tout au moins s'habillaient comme nous les voyons dépeints dans les odes du Shi-king.

Du reste, au temps de l'empereur Shun il est déjà parlé de robes richement ornées de peintures ou de broderies que portaient non point seulement les gens de l'époque, mais ceux qui étaient pour elle les hommes de l'antiquité. (Voir II. 4. § 4 ; III l. I. 35 etc.)

Les odes du Shi mentionnent les habits de laine brodés de soie des officiers, les fourrures précieuses de leurs manteaux, les chapeaux, les ceintures ornées de pierreries de différents genres, les vêtements de soie des princes et leurs chaussures rouges parées de broderies en or ainsi que leurs riches pendants ou couvertures d'oreilles.

L'ode I. 4. 3 nous peint une dame chinoise à la coiffure élégante ornée d'épingles et de nombreux joyaux, à la robe splendide brodée de figures de faisan, aux pendants d'oreille de jade, au peigne d'ivoire, aux larges nattes sans un seul cheveu emprunté (on connaissait donc déjà les fausses tresses). Ajoutons que la pommade était déjà en usage et que hommes et femmes en faisaient un large emploi.

d) La condition des femmes.

La condition des femmes était alors toute différente de ce qu'elle est aujourd'hui. Point de petits pieds, ni de réclusion. Les grandes dames elles-mêmes, les princesses, s'en allaient librement seules en char avec leur suite. (I. 10. 3) Les jeunes filles donnaient des rendez-vous à leurs fiancés.

L'ode III. I. III. 2 nous représente le Vieux duc Tan-fou venant avec la princesse son épouse visiter les constructions de la ville de Tcheou. Ailleurs nous voyons les jeunes filles promener avec leurs fiancés et se livrer sur les bords des rivières à de joyeux ébats.

4. La Religion.

Nous n'avons rien dit de la religion des premiers Chinois ; nous en avons parlé ailleurs à différentes reprises ; le sujet est du reste trop connu pour que nous nous y arrêtions longtemps. Les plus anciens livres chinois la résument en deux mots : « Les anciens sacrifiaient à Shang-ti et honoraient leurs ancêtres ». En Shang-ti ils reconnaissaient un Dieu personnel, souverain maître du ciel comme de l'homme et de ses destinées, principe et régulateur des lois morales.

Ils croyaient en outre à des esprits inférieurs à Shang-ti, présidant au sol et aux céréales, aux montagnes et aux fleuves, défenseurs des lois de justice et de moralité, capables d'influer sur le sort des hommes et la production des biens terrestres. Le tout sous la souveraineté de Shang-ti ; car les grains et les champs mêmes sont appelés les champs, les grains de Shang-ti.

Au lieu du nom de Shang-ti, ils employaient souvent le mot *Tien* ou ciel qui correspond à ce que nous désignons par la Providence, la puissance céleste, mais n'est nullement le ciel matériel comme on l'a prétendu. Le philosophe matérialiste Tchou-hi lui-même le reconnait explicitement

Selon la tradition, depuis l'empereur Tchuen-hiu, le sacrifice solennel à Shang-ti (1) fut réservé au souverain seul. Shun en divisant l'empire en 12 provinces assigna à chacune une montagne sur laquelle on sacrifiait au génie du sol de la province. On sacrifiait à Shang-ti aux deux solstices soit par l'holocauste d'un bûcher, soit par l'offrande des victimes, etc. On le faisait également en commençant une campagne guerrière et dans d'autres occasions spéciales. Les princes avaient des temples ancestraux où ils faisaient des oblations à leurs ancêtres, leur annonçaient les grands évènements et demandaient leur secours. Ils le firent du moins à dater des premiers Tcheous.

Nous nous arrêterons ici (2) ; l'abondance des détails nous

(1) Mais pas le sacrifice privé comme on le voit dans Meng-tze.

(2) Les 6 Tsong dont il est question au Shu-king ne peuvent être que les six degrés d'ancêtres impériaux placés dans l'énumération après Shang-ti auquel ils

entraînerait trop loin. Ce qui précède suffira certainement pour l'intelligence de nos Annales.

(A suivre.) C. DE HARLEZ.

NOTES. P. 15 l. 4. lisez (2386-2286) Cfr. p. 19, l. 7.

Ibid. l. 11. Shennong-shi. Ces mots peuvent aussi désigner la dynastie, les descendants de Shennong. Mais le passage de Sse-ma-tsien où il dit que Shennong-shi ne pouvait réduire les princes en lutte continuelle et que Hoang-ti le fit, prouve que l'historien ne connaissait que Shennong-shi = Yenti. Le Tong-kien attribue aussi la faiblesse de Shennong à son grand âge.

Ibid. l. 19. D'après le Shan-hai-king, Tchi-Yeu eut recours aux génies du vent et de la pluie pour exciter un ouragan que la *Fille du Ciel* apaisa à la prière de Hoang-ti. Il s'était mis ainsi un moment à l'abri des attaques.

P. 16. l. Le personnage de Yü-Wang est obscur; les uns en font un Shennonide, les autres l'identifient à Shen-nong-Yen-ti. Ainsi le Kang-kien dit que Hoang-ti succéda au 7e empereur Yü-Wang. Or Shennong est ce 7e. Il ajoute : Shennong Yü-Wang ne pouvait réduire les princes.

P. 17. l. 15-16. Passage obscur. Si l'on s'en réfère au Fong-shan-shu, il signifierait que Hoang-ti reçut un vase de matière précieuse et supputa les feuilles de bambou du calendrier ; le tout pour trouver au bout de combien d'années le soleil revient au même point le même jour du cycle sexagénaire. C'est douteux ; le dernier caractère n'est pas le même dans les deux livres. La légende attribue à Hoang-ti le maniement des baguettes divinatoires. En outre ce passage du Fang Sh. Sh. est donné comme l'œuvre d'un faussaire. Le So-yin interprète comme nous l'avons fait.

P. 18. l. 16 Ceci est contraire à la tradition mais le texte est formel.

P. 24. Note 1. D'après un commentaire du Tchuk-shu évidemment faux comme la chose elle-même. Il s'agit peut-être d'un planisphère.

---

sont associés. Les astres n'étaient point encore honorés à cette époque. — Le Tcheou-li et ses commentaires sont des œuvres de fantaisie. Cfr. notre étude sur ce livre au *Tong-pao* 1894 II.

RECHERCHES SUR LA KABBALE.

(suite.)

Le Zohar et le Ietsirah semblent même combattre le panthéisme dans les textes suivants. Le Zohar (I, 2, a), à propos du texte d'Isaïe (40, 26) : Qui créa ces choses ? *MI bârâ ALE ?* symbolise l'Infini avant la Création par MI ? Qui ? la Création par ALE, et l'union du Créateur et de la Création par ALE + MI = ALEIM, Elohim. Il accuse les adorateurs du Veau d'or de s'être écrié dans ce sens mystérieux : *Elléh Elohékâ, Israel !* Voici tes Elohim, Israël ! Elléh, ces choses, ALE, c.-à-d. la création est ta divinité, le Monde est Dieu. Voici le texte du Zohar : « Avant que l'Inconnu de tous les Inconnus se manifestât, (on n'a pas le droit d'ajouter au texte : quand toutes choses étaient encore cachées en lui,) il n'avait que le nom de l'interrogation (MI ?). Il voulut sortir de cet état d'incognoscibilité et prendre un Nom ; il s'enveloppa d'un Vêtement riche et resplendissant et créa les choses (ALE), d'où ressortit le Nom ALEIM. Mais tant que Dieu n'eût pas encore créé, il n'eût pas le nom d'Elohim..... Depuis que MI s'est uni à ALE, le nom de Dieu reste toujours à cet état d'union (non d'unité). C'est sur ce mystère que repose le maintien de l'Univers. » Le sens de ce texte est que, par la Création Dieu est sorti, pour nous, de son état d'incompréhensibilité et s'est tellement uni à l'Univers, que sa Coopération s'étend partout en lui, non celle de l'Univers sur Dieu, et c'est sur cette incessante coopération que repose l'existence continue de la Création. Dieu semble immanent et en réalité il est transcendent ; aussi le Zohar écrit-il, (*Idra Rabba* ou Grande Loge) : L'Ancien des anciens, le Caché des cachés, il prit une Forme et se disposa (à se manifester) comme si l'on disait : Il se trouva (on put le connaître

un peu), et il ne se trouva pas. Il ne se trouva pas dans son Essence, mais il prit une Forme ; il ne pouvait être connu, parce que lui, il est l'Ancien des anciens, (l'Eternel), mais par sa Forme, (la Couronne), il se fit connaître, comme le Vieillard des Vieillards, l'Ancien des anciens, le Caché des cachés ; dans ses Signes il se fit connaître, sans se faire connaître, » dans son Essence. On lit de même dans l'*Idra Zouta* ou Petite Loge : Le Saint « et tout son entourage sacré, ils viennent pour entendre avec joie les Paroles cachées, la louange du Vieillard saint, du Caché de tous les cachés. Il *se sépare* et reste séparé de tout (être créé), et *il ne se sépare pas, car tout à lui est adhérent, (non inhérent) et lui est adhérent à tout.* Lui, Lui est tout, (mais tout n'est pas Lui). Le saint Vieillard de tous les vieillards, le Caché de tous les cachés, Il a une Forme et n'a pas de Forme, Il a une Forme pour soutenir tout (l'Univers), et il n'a pas de Forme (réelle), car on ne le trouve pas. Comme ayant une Forme, (la Couronne), il produit Neuf Lumières, (les neuf autres séphires) qui, flamboyantes, resplendissent de lui, de son efformation. Et ces Lumières luisent de lui, et flamboient, et s'en vont et s'étendent de tous côtés, comme la resplendissante *Botsina* (Lampe) d'en haut, d'où s'étendent des Lumières de tous côtés. Et ces Lumières, quand on s'approche pour les connaître, on ne trouve qu'*une Botsina unique*. Ainsi est le Vieillard saint ; lui est la Botsina d'en haut, le Caché de tous les cachés ; et il n'est connu que de ces Lumières qui s'étendent, qui se dévoilent et se revoilent. Et celles-ci s'appellent le Nom sacré, et c'est pourquoi Tout est Un. Et ce qu'ont dit nos compagnons dans les livres précédents, que ce sont des *Degrés créés* par le Vieillard saint, qui se révèle par eux et par chacun d'eux (les Sephires), parce qu'ils sont des Formations du Vieillard saint, ce n'est pas maintenant le moment d'en parler. » — L'Être éternel, infini, absolu, est donc sans forme dans son Essence, créateur du monde relatif, fini, temporel de la forme, séparé de lui absolument, comme Être absolu créateur, adhérent, uni à lui comme le créateur à sa créature, immanent relativement, transcendent absolument. C'est ce que

répète le Schépha Tal (fol. 75, b), à propos des paroles de Nékhmiah (9, 6) : « C'est toi, Iahweh, qui es seul, » c.-à-d. non identique au monde, non immanent ; « tu as tout fait et tu vivifies tout ; tu es en rapport avec le monde, » c.-à-d. transcendent, mais uni au monde. C'est pourquoi le Sépher Ietsirah dit : « Dix Sephiroth, belimah, (on peut traduire : de rien, ou : silence !), dix et non neuf, dix et non onze ; réfléchis, scrute à fond, et place le Formateur sur sa base, » à sa place, c.-à-d au dessus des Sephiroth, éléments spirituels de l'Univers, et non en elles, non dans le monde.

Enfin on accuse les Kabbalistes d'être panthéistes, parce qu'ils enseignent le *Tsimtsoum*, c'est-à-dire la concentration de Dieu sur lui-même pour produire la Substance primitive, alors émanée de Dieu, dit-on. Mais d'un côté, cette doctrine prise en ce sens, n'appartient pas aux anciens Kabbalistes ; d'autre côté, dans un autre sens, elle s'appuie sur le Talmud et sur le Midrasch, qui l'expriment comme pur symbole ; enfin, même parmi les Néokabbalistes, disciples de Loria, si les uns l'admettent au sens littéral, les autres s'en indignent et ne la prennent qu'au sens figuré.

Pour eux, le Tsimtsoum symbolise seulement « la Descente de l'Infini, qui, dans sa grandeur et sa sublimité, daigne s'occuper du Maintien et de la Durée des Mondes, et y consacrer une attention spéciale ; il signifie donc seulement le Rapport, c.-à-d. la Rencontre, l'Union de Dieu avec les Sephiroth, éléments spirituels des Mondes. Ce sens doit être le primitif et le seul vrai, car on lit dans le Midrasch Rabbâ (1° Berêschith, 5), pour expliquer à un payen comment l'Infini peut habiter dans un temple fini : « Regarde-toi dans ce grand miroir ; il le fit et se vit en grandeur naturelle. Regarde-toi dans ce petit miroir ; il le fit et se vit en miniature. Si donc toi, simple mortel, tu peux ainsi changer de forme à volonté, combien plus encore le grand Créateur de l'Univers. — (2° Teroumâ, 34) : Dieu dit à Moïse : Fais-moi une demeure. Moïse s'étonna et pensa : la gloire de Dieu ne remplit-elle pas tous les mondes ?... — Moïse tu me comprends mal ; je ne demande

qu'une demeure de 20 coudées sur 8 ; plus encore, je concentrerai ma Schekinâk (mon Habitation, ma Présence) dans une coudée carrée. » Ce qui prouve avec évidence le symbolisme, c'est ce qui amène ce passage. En effet (34), la Torah est comparée à une jeune fille tendrement aimée. Dieu, son père, la marie à un prince, Israel, et ne peut s'en séparer, car il s'est donné avec elle. C'est pourquoi il demande qu'on lui prépare une toute petite chambre pour accompagner sa fille. Irira parle ainsi du Tsimtsoum, (Porte des Cieux, V, ch. 12) ; il dit en substance : Par lui l'Infini fit un Lieu pour produire les êtres causés, et il laissa un vestige, une trace qui puisse être le sujet et comme le vase de la Lumière totale qui y était infusée. De cette Lumière fut produit *Adam Kadmôn*, et par lui, tous les êtres. *L'Espace primordial* produit par la contraction de l'Infini sur lui-même est la *Substance primitive*, la première produite par Atsilouth, et de toutes la plus parfaite. Elle est comme la mesure de tous les autres êtres, et les contient tous comme un grand espace tous les corps qui s'y trouvent. L'Infini ainsi contracté pour former cet Espace, y infusa sa Lumière et sa puissance, le conforma et le perfectionna de telle manière, que *Adam Kâdmôn*, son premier être causé, puisse être considéré comme composé d'une manière très parfaite, et de l'*Espace* suréthéré provenant de la contraction comme son essence, et de la *Lumière* infusée en lui comme son existence. Adam Kadmôn est donc la Substance primitive, lumineuse, suréthérée, d'abord produite par l'Infini. Or Loria fait une description analogue (Derouschim I, ch. 2), et ajoute textuellement : « Cette *Forme* (primordiale) s'appelle *Adam Kadmôn*, l'Homme Orient ; c'est lui qu'indique l'Ecriture en ces termes, (Genèse 1, 27) : Elohim *créa* l'Adam à son image, à l'image d'Elohim il le *créa ;* mâle et femelle il les *créa.* » Est-ce clair ? A la concentration de l'Infini pour produire l'Adam d'en haut, l'Homme Principe, substance primordiale, est formellement appliqué un texte, qui affirme la création trois fois. Or toute la question du Panthéisme de la Kabbale roule sur la question d'Adam Kadmôn créé ou incréé ; Adam Kad-

môn fut créé, l'Atsilouth n'est donc pas Dieu émané. — On trouve encore dans le Zohar (I part 246, b) : « Viens, vois. *La Pensée* (la Sagesse) est le commencement de toute évolution, mais ce commencement est encore très caché, très mystérieux. En se développant davantage, il arrive à l'endroit où repose l'*Esprit* qu'on nomme *Intelligence*, et il est déjà un peu moins mystérieux. Cet Esprit se développe davantage et produit une *Voix* (la Science ou gnose) point d'union inférieur de la Pensée et de l'Intelligence, ensemble de toutes les forces, une *Voix* qui est feu (chaleur), eau (liquide), air (souffle, gaz). Et cette Voix devient le *Verbe*, véritable expression de l'Esprit et l'on entend les Paroles de Raison (expression de l'influence des Séphires inférieures de construction, sur l'évolution des autres mondes). Si vous examinez attentivement ces degrés, vous trouvez que la *Pensée* (la Sagesse), l'*Intelligence*, la *Voix* (des Séphires inférieures) et le *Discours* (du Monde développé) sont un. Un lien les enserre tous, car le commencement de toute évolution, c'est la *Sagesse*, elle qui est complètement reliée au *Rien*, Aïn, à la Couronne considérée dans son union avec l'Infini, Ain-Soph, dont elle ne peut jamais se séparer. Tel est le sens des paroles d'Isaïe : Iahwéh est un, et son Nom est un ; » c'est-à-dire Iahwéh, Celui qui est, produit, maintient et vivifie, est Un avec Elohim, l'énergie créatrice de la nature ; symbole : ALEIM = 86 = ETBO, la Nature. D'où il ressort que tous les êtres créés forment un Ensemble solidaire dont la Couronne, c'est-à-dire la Substance primitive est le point de départ, la Sagesse, le Principe des manifestations, les autres Séphires sont les degrés d'évolution et la Nature visible est l'évolution la plus large, mais le Principe de vie est la Puissance créatrice de Celui-qui-Est, laquelle réalise, maintient et vivifie l'Evolution entière. Pour le Zohar et les Kabbalistes, plus profonds, l'Unité de Dieu et de son Nom vise le seul nom antécréationel, Mi ? *Qui ?* c'est-à-dire l'Infini ; pour les théologiens non kabbalistes, elle vise le nom IEFE, qui, lui, pour les Kabbalistes résume, Nom développé, *Schem ham Mephorasch*, tous les Noms d'attribut qu'a fait surgir la création. Les Néokabbalistes

sont avec le Zohar, pour le sens intime du Tétragramme, contre lui pour sa forme extérieure. Où est l'émanation de Dieu en tout cela? Dès lors on peut comprendre ce texte (3e partie, 65, a) : « Eléazar : Elohim indique la *justice*, et Iahwéh la *grâce* ; comment lit-on donc Elohim pour Iahwéh, quand il est écrit Adonaï Iahwéh? - Schimeon : Il est écrit : Iahwéh est Elohim. Là où est la justice est la grâce, et parfois, là où est la grâce est la justice (deux Séphires). Iahwéh indiqûe la grâce ; quand les pécheurs la changent en justice, Iahwéh se lit Elohim. Viens et vois le mystère : il y a trois degrés ; chaque degré existe à part soi, mais tous ne font qu'un, tous sont étroitement reliés en un, et ils ne se séparent pas. » Ces degrés sont les triades séphirales, surtout la première. Répétez les sur l'*Infini en soi*, ce que ne font pas les Kabbalistes, avons-nous déjà dit, et vous avez la Trinité chrétienne. Les Kabbalistes disent cependant que, dans AIN, A symbolise déjà la Couronne, I la Sagesse, N l'Intelligence, les trois étant Un, mais restant encore Néant *pour nous*, c'est-à-dire motif d'interrogation : MI ? nom de connaissance, quoiqu'en réalité Dieu soit le *Mah*, ME 45, c'est-à-dire l'Etre absolu. L'abbé Busson a donc tort de croire que l'AIN, et encore plus l'AIN SOPH est le Néant moderne, d'où doivent émaner plus parfaitement les êtres de moins en moins imparfaits. C'est l'inverse ; le Néant des Kabbalistes, c'est-à-dire l'Etre absolu créa d'abord les êtres les plus parfaits, d'où émane l'Evolution descendante. L'Eternel s'est enveloppé de la Forme créée pour être intelligible pour nous ; il n'est réellement, essentiellement Lui, que hors de la Forme, son nom propre n'est donc Néant que pour nous ; en vérité, il est Celui qui Est ; pour nous il n'est que *Eheyéh*, Ero. Les trois en un sont indiqués dans le Schema : *Iahwéh Eohénou, Iahwéh Ekhad* ; Iahwéh notre Dieu, Iahwéh est Un, c'est à-dire les noms divins : *Eheyéh, ascher Eheyéh, Iahwéh* = Ero, qui-Ero, Iahwéh. Le livre du Mystère (Zohar, II, 176,b) enseigne : « La Balance n'existait pas encore : (le Roi de Beauté et la Reine du Royaume ne se regardaient pas encore face à face, et les Rois (Mondes)

primitifs moururent, faute de nourriture (ou : de forme). La Balance est suspendue dans un lieu qui est *Aïn*, le Rien (l'Ancien, la Couronne intimement unie à l'Ain-Soph, l'Infini). La Balance n'a pas d'autre appui qu'elle-même (ou : l'Ancien). Ce qui n'est pas, ce qui est et ce qui sera, tout porte et portera cette Balance, » symbole des Antinomies conciliées. Il faut savoir que les Kabbalistes considèrent quatre formes principales d'existence : la Balance, c'est-à-dire l'union de l'actif et du passif, symbolisés par l'époux et l'épouse ; la Balance comme attribut divin, conciliant la bénignité et la sévérité ; la Descente de Dieu dans les Séphires, ses rapports avec le Monde créé qu'il gouverne ; et surtout, la *Forme humaine*, cause et but de la création. D'où les allégories favorites. Le Zohar enseigne encore (III, 290, a) : « Quand l'Ancien (la) Couronne ou Substance primitive créée par l'Ancien des anciens prit une forme, il forma tout, mâle et femelle. Les êtres ne pouvaient subsister sous une autre forme. C'est pourquoi l'Evolution commença d'abord par la Sagesse, par un masculin et un féminin, par la Sagesse comme Père, et par l'Intelligence comme Mère ; de leur union surgit tout le reste. C'est la Balance par laquelle tout est pesé, car comme ce commencement, tout repose encore sur ce principe. » C'est l'Evolution universelle de la Substance primitive. La Substance primitive est créée, non émanée, mais d'elle émanent tous les mondes. C'est dans ce sens seulement que le Système ou Monde de la Substance primitive, peut s'appeler justement *Emanation*. De ce point suréthéré émanent la triade supérieure du monde intelligible, puis la triade moyenne du monde sensible, enfin la triade inférieure du monde physique, et l'ensemble harmonieux des trois Séphires suprêmes et des sept de construction est exprimé par la septième, celle du Royaume de l'Atsilouth ou *Monde d'Emanation*, pouvons-nous traduire maintenant, sans crainte d'être mal compris. Les trois autres mondes ou classes, degrés des êtres, vont se développant de même en Dix Séphires chacun, jusques et y compris notre monde matériel, placé aux confins inférieurs de l'être. C'est un mystère descendant d'enveloppe-

ments où tout constitue un univers intimement un ; les Séphires d'Emanation se revêtent de celles de Création ; celles-ci de celles de Formation, et ces dernières de celles d'action, chaque monde inférieur étant l'image, le reflet passif du monde supérieur et en recevant l'influx actif de vie, auquel il répond par une réaction, ce qui les unit tous par un système solidaire d'actions et de réactions perpétuelles sous la toute présence et le gouvernement actif de Dieu. Les trois triades, et surtout leurs trois séphires centrales qui les concentrent en conciliant les deux colonnes extrêmes de droite et de gauche, formaient trois faces, personnes (points de vue) : *Pânim*, *Parsouphim*, constituant la *Forme sacrée* qui nous permet de nous donner une idée imparfaite de Dieu *par ses derrières*, par l'étude de la Création, c'est-à-dire par la Science. Les Séphiroth sont donc seulement la Merkabah, le char de la divinité, et non la divinité elle-même. Il n'y a donc pas de panthéisme dans le système des kabbalistes. C'est l'antikabbale panthéiste, si je puis parler ainsi, que représentait le Roi de Tsour ou Tyr, lequel d'après Iekhezkel (28,12), était dans l'Eden, Gan Elohim, Jardin (symbolique) de Dieu, avec ses *Dix Pierres* précieuses, (les Dix Séphires ?) et qui, enflé d'orgueil s'était écrié : *El Ani !* Je suis Dieu ! *Moschab Elohim iâschabti belêb iammim* ; sur le Trône d'Elohim je siège, au milieu des mers. » Si l'on rapproche de ceci le fait que c'est un architecte de Tyr, *Khiram*, qui a construit le temple de Salomon, avec tous les détails mystiques exigés par le symbolisme mosaïque, on est obligé de reconnaître que l'école des Symbolistes d'Israel est apparentée de bien près à d'autres écoles de l'Orient, spécialement à celle de Tyr, et probablement à celles de Babylone et de l'Egypte. C'est une étude comparative à faire. L'abbé G. Busson l'a commencée pour l'Egypte. L'abbé Ancessi avait déjà montré que les vêtements sacerdotaux d'Israel provenaient de ceux d'Egypte.

Qu'on me permette encore quelques citations, pour bien préciser la doctrine des Kabbalistes. Zohar, Berêschith, 15 : « Dans l'être caché de l'Infini, il n'est ni blanc, ni noir, ni

rouge, ni *ieroq* (jaune-vert-bleu, série cyanique) ni absolument aucune couleur », aucune séparation, et cependant il y existe le principe des différenciations, d'après le Midrasch han Néélam, (et d'après le christianisme trinitaire). Zohar Khadasch, fol. 11 : « dit rabbi Abba, dit rabbi Iokhanan : avant que ne fut créé le monde, Lui et son Nom étaient un ; » et Akhrê Môth, fol. 40 : « Avant que le Saint n'eut créé son monde, il était, et son nom était caché en lui. » Et Zohar, Berêschith, 15 (supra) : « Quand il mesura l'étendue, *Meschikhâ*, Il fit les couleurs (pour luire) dans le Lampadaire, *Botsinâ*. Il en sortit un fleuve, dont se teignent les couleurs en bas, qui sont cachées dans les intimes profondeurs de l'Infini. » — La création étant négative, passive, relativement à l'Infini, le Emeq hammélek, fol. 12, écrit. « Ce point s'appelle *Ombre*, » et le Hadéreth Mélek, fol. 88, 2 : « La *Beriah* est la *femme* de l'*Atsilouth*, » et le Zohar, Teroummâh, fol. 127, 2 : » Ce monde est mâle, et ce monde, femelle. » Il y a donc une différence essentielle entre Dieu et le monde.

On lit dans le *Schépha Tal*, (fol. 43, col. 3, 4). « L'Atsilouth est le grand Sceau sacré par lequel sont imprimés tous les mondes, et ils ont reçu la forme du sceau. Ce grand sceau comprenant trois degrés, c.-à-d. trois formes : *Néfesch*, *Roukh*, *Neschâmâh* (âme, esprit, ment), les imprimés ont aussi reçu trois formes : *Beriâh*, *Ietsirâh*, *Asiâh*, et ces trois formes du sceau n'en font qu'une. » Et dans le *Ets hékhayyim* (fol. 253, 2) : « L'Atsilouth a dix Sephiroth et ces dix Sephiroth ont lui et produit dix Etincelles, les dix Sephiroth de Beriâh, et de la puissance de ces dix Sephiroth de Beriâh ont lui des étincelles vers le monde de Ietsirâh et par leur puissance furent imprimées les dix Sephiroth de Asiâh, et toutes les dix Sephiroth, dans tous les mondes, se partagent en cinq. (D'où les dix Vierges de la parabole de l'Evangile.) » L'Atsilouth est le grand sceau du Créateur dans l'Univers total, elle n'est donc pas Dieu émané ; elle imprime les trois degrés du sceau divin dans les Sephiroth des mondes émanés d'elle. C'est toujours la même doctrine de l'Emanation, de l'Evolution descendante, au sens indiqué ci-dessus.

L'idée de la création est éternelle en Dieu, mais sa réalisation eut un commencement, d'où date le temps. Ainsi écrit le *Nobeloth Khokmâh* (fol. 149) : « Jahwéh se réjouit de ses œuvres, elles sont formées dès l'éternité : *Mikkédem*, devant lui, et il fut dans l'énergie de sa Toute-Puissance de les produire à la lumière. » Et un vieux manuscrit de Munich (n° 333, fol. 273,2, cité par Molitor : l'Infini est retiré et séparé de tout imaginable, avant tout être produit et tout être créé : *kôdem el kol hanniatselim wehannibarim*, et en lui n'est pas le temps : *welô hâyâh bô zémân.* » Et le *Schomer Emounim* (fol. 36, col. 3) : « L'Infini est parfaitement Un, sans extension d'existence temporelle. Même les Sephiroth de l'Atsilouth sont au-dessus de l'ordre des temps, et l'on ne peut nommer en elles ni avant ni après. Le temps (proprement dit) a commencé après la Beriâh, après la création. »

Dans l'Infini, on distingue l'essence de la Lumière ; c'est de la Lumière que le monde fut créé ; pour le *Ets khayyim*, (fol. 13) : « Seulement la Lumière de l'Infini, mais non son essence. C'est ce qui est dit : Il est le lieu du monde et le monde n'est pas son lieu, car son essence ne s'étend pas, mais sa Lumière. » C'est ce que dit S[t] Paul. « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être, » ce qui nous ramène à l'idée du Tsimtsoum : En Dieu, comme s'il se concentrait sur lui-même, se produit l'Atsilouth, dans l'Atsilouth la création, dans la création la formation et dans la formation le monde d'action où nous vivons ici-bas.

Le *Schpha Tal* (fol. 25), écrit : « A toute chose (à tout point de vue), dans l'Infini et dans son Atsilouth, il ne manqua rien de sa grande Lumière, après qu'il eut *atsilé l'Atsilouth* ; ses énergies qui s'étendent et se manifestent, sont affermies et compactées en Lui, dans son essence. » Le *Nobeloth Khokmâh* écrit audacieusement (fol. 149) : « Les sages de vérité disent que le devenir des mondes se fit par la volupté. L'Infini se réjouit en lui-même. lança des éclairs et des rayons de lui-même à lui-même ; de ces mouvements intelligents et des étincelles spirituelles ou divines, des parties de son essence à

son essence, nommées volupté, ses sources se sont répandues au-dehors ; elles sont comme la semence des mondes. » Le *Zohar*, *Pinkhas* (237) enseigne : « Le saint *créa* (tout) dans la forme primitive ; c'est la sainte Malkouth (la sephire du royaume, du monde) qui est la forme de tout. En elle le Saint a regardé, et il a *créé* le monde et toutes les créatures qu'il a *créées* dans le monde. En elle sont contenus les êtres d'en haut et d'en bas, sans séparation aucune. » — Malgré tout ce qu'il peut y avoir d'obscur et d'impropre dans maint texte ; surtout chez les commentateurs, le Zohar vient toujours tout remettre en place ; il dit nettement : le saint a *créé* le monde, et toutes les *créatures* qu'il a *créées* dans le monde.

On lit encore dans le Zohar (III, 297, a) : « Que (signifie) : c'est le nom de Iahwéh que j'invoquerai ? Rabbi Schimeôn dit : Il est écrit : Donnez le *Gôdel* (grandeur) à notre Elohim. Donnez le *Gôdel*, c'est la (sephire) *Guedoulâh* ; le Tsour (Formateur), parfaite est son œuvre, c'est la *Guebourâh* ; car toutes ses voies sont jugement, c'est *Tiphéreth* ; Dieu de la Foi, c'est *Nétsakh* ; et pas d'iniquités, c'est *Hôd*; Tsaddik, (Juste), c'est *Iesôd* ; et droit, c'est *Tsédeq* (la Justice) « c'est-à dire le Royaume ». Tout cela forme le Nom Sacré du saint.... » car toutes les sephires sont contenues dans le nom d'essence, qui, développé, représente le développement, l'évolution des mondes. « Le verset finit : C'est qu'il noue le nœud de la vraie Foi. Où est-ce écrit ? là où tu lis : Juste et Droit est-il ! comme il est dit : Il est le tout, il est un et indivis : Hou koullâ, hou khad belâ pheroudâ. » Ce texte se termine ainsi : « Il a beaucoup de mérite celui qui sait lire le (nom du) roi comme il faut. D'où le savons-nous ? Du verset : pour quiconque le lit avec vérité. Qu'est-ce que : avec vérité ? Avec le sceau de la signature du roi (Iahwéh), car elle est la perfection de tout. » A propos de l'invocation du nom de Iahwéh, « Rabbi Iosé dit : Le nom de Iahwéh est dans son essence, et Moschéh, à ce moment, le dévoila à Israel. » Il ne s'agit pas ici d'identifier Dieu avec les séphires ni avec les noms divins correspondants ; il ne s'agit que du nom IEFE, dont le sceau est AMT,

commencement, milieu et fin de l'alphabet, mot qui signifie vérité. Il n'y a donc pas trace de panthéisme pour le Zohar.

Le *Ets khayyim* nous donne un *Alênou* développé, et cette prière n'est dirigée que contre les payens, surtout contre les Sabéens ; elle doit donc être ancienne. Or elle donne le texte d'une prière de David (I Chroniques, 29, 11) dont on a tiré les noms techniques des dix Sephiroth. En voici les fragments qui concordent avec notre but : « C'est à nous de louer le Maître de toutes choses, de donner la *grandeur* au formateur de *be-Rêschith*, qui ne nous a pas faits comme les goyim des terres, qui ne nous a pas posés comme les familles de la terre, qui n'a pas mis notre portion en elles, et notre sort comme celui de toute leur multitude, elles qui se prosternent devant le néant et la vanité, » c.-à-d. qui adorent la vanité, le néant : *mischtakhawim lehabel weriq*. « .... et ils invoquent un dieu qui ne sauve pas : *êl lo ioschî*, le soleil, la lune, les étoiles, les constellations et toute l'armée des cieux : *wekol Tsâbâ hasch-schâmâyim*. Mais nous nous agenouillons et nous nous prosternons devant la face du *Roi* des rois des rois qui *trône* sur les *Kéroubim*, Iahwéh Sabaoth, Elohim des Elohim, maître des maîtres, *créateur* des cieux et de leur étendue, *formateur* de toute leur armée (Sâbâ) qui renforce sa sainteté, des cieux et de la terre et de tout ce qui est dessus, des mers et de tout ce qui est en elles. Et à lui seul est la *Guedoulah* et la *Guebourah*, et la *Guêouth*, et la *Tehillâh*, et la *Tiphéreth* et le *Nétsakh* et le *Hôd*, car (tu es) tout (: *Kol* = 50 = Iam, mer de vie, le fondement universel, Iesod) aux cieux et sur terre » ; c.-à-d. la grandeur, la puissance, la sublimité, la louange, la beauté, la victoire et la splendeur, car tu es le fondement universel (du Royaume divin).

« A toi, Iahwéh la royauté, la domination et l'élévation au-dessus de tout. Et la richesse et la gloire (proviennent) de devant ta face. La vie, la paix, l'intelligence, la science et tout (vient) de devant sa face ; car c'est lui qui domine sur tout, et il est le Très-Haut au-dessus de tout, et ses yeux parcourent tout. C'est lui qui est Iahwéh notre Dieu, le Dieu des Sabaoth ;

il trône sur les Keroubim, affermit tout, vivifie tout, maintient tout et parfait tout. Et sans fin est la longueur de ses jours, et sans terme sont ses années, car lui seul est le formateur des mondes, et il n'est pas de dieu en dehors de lui. Et le trône de sa gloire est dans les cieux en haut, et la Schekinah de sa force dans les sublimités des cieux, et son royaume en tout domine. A sa splendeur, à sa louange, à sa sublimité et à ses merveilles il n'est ni fin, ni terme, ni limite ; car lui, de leur hauteur, est au-dessus de toute bénédiction et de toute louange, au-dessus de tout royaume et domination. Béni soit-il et béni son Nom, lui qui nous a élus pour sa portion.

Et nous nous confions dans son service, et en lui seul nous avons confiance et nous espérons et nous contemplons sa miséricorde et sa bénignité et dans son salut nous nous confions. Et son grand Nom, c'est lui seul que nous confessons Un, et que nous bénissons soir et matin. C'est la vérité que lui est Iahwéh notre Dieu, et il n'y en a pas d'autre ; la vérité qu'il est notre roi, et en dehors de lui il n'en existe pas, comme il est écrit dans sa Torah : sache-le aujourd'hui et médite-le dans ton cœur, Iahwéh, c'est lui qui est Dieu ; aux cieux d'en haut et sur la terre d'en bas, il n'en existe pas d'autre. » — Cette prière exclusivement dirigée contre le paganisme, semble ignorer le christianisme ; elle serait donc réellement ancienne ; or elle est complètement rédigée dans l'esprit et avec les termes même de la Kabbale. L'Eglise juive officielle ne répugnait donc pas à la Kabbale. Elle y répugne encore si peu que, au moment solennel où le Khazan (l'officiant) prend le livre sacré, l'élève et dit à haute voix : « Exaltez avec moi Adonaï, exaltons ensemble son nom, » l'assemblée répond par le texte de la prière de David qui a précisément donné aux Kabbalistes les noms des sept sephires inférieures : « Lekâ, Adônâï hag *Guedoulâh*, wehag *Guebourâh*, wehat *Tiphéreth*, wehhan *Nétsakh*, wehâ *Hôd*, ki *Kôl* baschschâmâym oubâârets ; lekâ, Adônaï, ham *Mamlâkâh*, wehammithnassê bekôl lerôsch ; » c.-à-d. « A toi, Iahwéh, la *grandeur*, la *puissance* et la *beauté ;* la *victoire* et la *splendeur*, car tu es *tout* aux cieux et sur terre ;

à toi, Iahwéh, le *royaume*, et tu es élevé au-dessus de tout. » Peut on croire que l'Eglise d'Israël eut officiellement admis dans ses temples des prières contenant l'expression, technique même, d'une doctrine aussi hérétique que le Panthéisme, si la Kabbale avait été panthéiste ? La synagogue a bien su excommunier les Karaïtes, elle eut aussi bien expulsé les Kabbalistes de son sein. La vraie Kabbale n'enseignait donc pas le panthéisme.

Donc, ni pour la plupart des Kabbalistes commentateurs, ni surtout pour les anciens Kabbalistes qui écrivirent le Sépher Ietsirah et le Zohar, donc aussi pour les auteurs des livres kabbalistiques cités par le Zohar, et antérieurs à lui, on ne saurait plus soutenir que le Panthéisme est ou fut la doctrine réelle de la vraie Kabbale. Donc, tous les auteurs qui appuient leur argumentation sur le Panthéisme de la Kabbale, raisonnent à faux. Pour nous, la Kabbale est le produit direct et original du Judaïsme ; elle ne saurait donc être en contradition formelle avec lui.

III. Origine de la Kabbale.

D'après les résultats très probables de la critique, le Sépher Ietsirah serait du Ier siècle de l'ère chrétienne. Le Zohar se serait développé du Ier au VIIe siècle, dans l'école de R. Schimeôn ben Iokhaï, qui florissait vers 120 ; mais il ne fut révélé à l'Occident qu'au XIIIe siècle, par R. Moschéh de Léon, qui en serait lui-même l'auteur d'après une autre opinion. Ainsi la Mischnah fut rédigée définitivement vers 189 et révélée aux chrétiens vers 550. Mais il existait des Kabbalistes, en Occident, bien avant la révélation du Zohar, comme R. Moschéh ben Nakhmân et R. Abraham ben Dior. Il y avait plusieurs écoles de Kabbalistes, d'après le Zohar même, outre celle de Schimeôn. Ainsi on lit, Idrâ Rabbâ, des yeux de la Longue Face : « Dans la Haggadah de rab *Iêbâ* l'Ancien, est cette tradition : qu'est l'*Intelligence* (séphirale ?) C'est quand ils s'associent l'un à l'autre. IED passe dans EA (i dans h), il

produit un Fils et elle enfante ; c'est pourquoi BINE (l'Intelligence) s'appelle alors BNIE » fils de Iah. Un peu plus loin on trouve cités et cette Haggadah, et un *livre de rab Hamnouna* l'Ancien, lequel ailleurs est représenté ensuite déjà mort. La Kabbale eut donc existé, même sans le Zohar, son principal écrit.

Fait confirmatif, St Jérôme parle déjà des Dix Noms divins c'est-à-dire des Dix Séphiroth qui leur sont identiques, dans son Epître à Marcella. Or il florissait vers 380 et mourut en 420. Il savait qu'il y a Dix Noms divins, mais il ne savait pas exactement lesquels ; le secret était bien gardé. En effet, d'après lui, ce sont : 1° *El*, 2° Elohim, 3° Elohê, 4° Sabaoth, 5° Eliôn, 6° Ascher Eheyéh, 7° Adonaï, 8° Iah, 9° le tétragramme lu par les Grecs ΠΙΠΙ, 10° Schaddaï. En réalité ce sont : 1re triade : Eheyéh, Iah. Iahwéh au sens d'Elohim ; 2e triade : El, Elohim, Iahwéh ; 3e triade : El ou Iahwéh Sabaoth, Elohim Sabaoth, El Khaï et Schaddaï ; 10e séphire Adonaï. Ces noms chiffrent 432 = TBL, le Monde, dont les Sephiroth figurent le gouvernement divin. En effet, 1° AEIE 21 + IE 15 + IEFE 26 = 62 = 1 + 61 AIN, Néant = ANI, moi ; 2° AL 31 + ALEIM 86 + IEFE 26 = 143 ; qui + 1 = 144 QDM, Orient. 3° IEFE 26 + ALEIM 86 + AL HI 49 = 161 ; 4° ADNI 65 = EIKL, Temple. Or 62 + 143 + 161 + 65 + 1 = 432 TBL, le Monde. Les Dix Séphires sont le Fleuve du Jardin de Volupté, car le sigle ONG, délices supérieures à toutes autres = ODN, volupté 124 + NER, Fleuve, 255 + GN Jardin, 53 = 432, l'opposé de NGO, plaie supérieure à toute autre, symbole réservé au Monde mauvais de Samael. (Ietsirah, 2,4).

Le Sépher Ietsirah, et par conséquent la Kabbale qu'il représente, existait déjà vers le milieu ou la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne. Et ce qui le prouve, c'est un de ces passages étranges du Talmud, qui choque tellement nos Israélites européens modernes, libre-penseurs, que leur première pensée est qu'il y a eu interpolation, comme l'a écrit Zunz, pour le cas que nous allons rapporter. En effet, on lit Sanhédrin, fol. 67, verso : « R. Khanina et R. Oschaeia s'asseyaient toutes les Ascensions

(veilles) de Sabbath, et méditaient sur le *Sépher Ietsirah* et créaient une *génisse de trois ans et la mangeaient* ; » et, ch. 7, vers la fin : R. Iehoschou ben Khanania dit : « Je puis, au moyen du Sépher Ietsirah, produire des manches (de couteau) et des melons, et en faire de bons Béliers, et ils se transformeront en bons Béliers. » Or R. Iehoschou mourut vers la fin du Ier siècle, et R. Khanina vers 230 après J.-C. ; R. Oschaeya était le disciple, et peut-être même le fils de R. Iehoudah le Saint, le rédacteur définitif de la Mischnah. Il s'agit ici d'ailleurs des procédés littéraux symboliques dont parle le Ietsirah. Voici l'explication du prodige de la Génisse. Génisse en hébreu, se dit *Eglah* : OGLE = 108 = HQ, *Khoq*, décret = HNN, *Khanan*, miséricordieux, allusion au nom propre *Khanina*. La Génisse ainsi transformée, c'est donc le *Décret* divin de *Miséricorde* pour l'homme : *Khoq Khanan*. On le multiplie par les 10 Séphiroth quand on les étudie avec un esprit droit et un cœur pur : $108 \times 10 =$ AP, *Aph*, 1080, le *souffle* divin qui donne la Sagesse et l'Intelligence pour apaiser la soif de vérité de l'Initié et lui faire *dévorer* le Décret divin compris et se l'assimiler : *leékol*, LAKL = 1080. C'est une génisse de 3 ans, car un an en nombres ronds, $360 \times 3 = 1080$, qui + L, l'ensemble = 1081 TPRAT, Tiphéreth, la séphire centrale de la Beauté, du Soleil, le père de l'année, c'est-à-dire le Roi Messie, qu'il faut surtout étudier. Ces chiffres ne sont pas indéchiffrables. Il en résulte que les trois Rabbis précités étaient certainement initiés c'est-à-dire Kabbalistes, ils savaient trop bien cacher aux profanes leur étude de la doctrine secrète esotérique du Judaïsme et cela par les symbole mêmes usités chez les Kabbalistes.

L'israélite Abdallah ibn Salam, secrétaire de Mohammed, qui écrivait en tête de nombreuses Sourates du Korân : « A(mar) l(i) R(abbi) ; A(mar) l(i) M(ohammed) S(âdiq) Mahomet m'a dit, » devait connaître l'existence du Sépher Ietsirah, car on lit (ch. 87 fin) : « Ainsi est-il écrit dans les anciens livres, dans les livres d'Abraham et de Moïse. » Or les rabbins attribuaient précisément à Abraham le Sépher Ietsirath.

Le Koran parle des livres d'*Adam, de Seth, d'Enoch et d'Abraham*, tous livres ignorés par le Judaïsme ordinaire, et souvent cités par le Zohar, comme livres kabbalistiques. Cette constatation nous conduit bien plus haut, car l'épître catholique de Juda, frère de Jacob, cite textuellement le livre d'Enoch, v. 14 : « Voici que le Seigneur vient avec ses saintes myriades. » Il est intéressant de voir le même livre kabbalistique mentionné successivement par l'apôtre Juda, par Mahomet et par le Zohar, car ce fait prouve l'influence que l'Esotérisme juif a dû exercer sur le Christianisme et sur l'Islamisme. Aux ch. 15 et 25, Mohammed se plaint lui-même de ce qu'on l'accuse d'être stylé par un homme instruit, parlant une langue barbare. Quoiqu'il en soit, on constate que l'inspirateur juif a déposé dans le Koran une foule de légendes symboliques, populaires chez les Israélites, et dont beaucoup ont une origine et un sens purement kabbalistiques. Il y a quelquefois plus, et la doctrine kabbaliste se montre avec évidence. En voici un exemple frappant : Les quatre archanges qui président aux quatre corps d'armée de la Schekinah, sont, dans le Koran : *Gabriel* dit l'Esprit Saint, *Mikael*, le protecteur des Juifs, *Azrael*, l'ange de la mort, *Israfil*, le trompette du Jugement (par le feu, car saraf = brûler). Or Gabriel et Mikael sont bien deux archanges ayant cette fonction dans la Kabbale. Gabriel est confondu avec le St Esprit, parce que l'Esprit, comme Gabriel, c'est la Malkouth, le Royaume ; Azrael s'appelait *Azazel* avant sa chute, c'est l'*Azael* du Talmud et du Zohar. C'est par Azazel, d'après St Irénée (I, 12) que Marc le gnostique, opérait ses prodiges. Ce cas est rare, car l'Islam donne surtout l'exotérisme, comme le Christianisme surtout l'esotérisme du Judaïsme.

(A suivre.) P. Nommès.

ORIGINE

DES

PREMIÈRES RACES ARIENNES D'EUROPE

IV.

Après l'établissement des Gaulois et des Germains Cimmériens, les relations entre le sud et le nord, qui antérieurement, avaient lieu par les fleuves ou par les petites clairières de la grande forêt, devinrent matériellement impossibles, mais, même avant cette époque, elles avaient toujours été bien rares. Les obstacles naturels, qui avaient imposé la marche suivie par les peuples, offraient aux voyageurs isolés ou aux caravanes des dangers plus grands que de nos jours, et l'instinct conservateur de la race italo-danubienne ne la portait pas à les braver. Il suffit pour s'en convaincre de relire Tite-Live lorsqu'il raconte les préparatifs des Romains, envoyant à Delphes leur première ambassade. Ce furent les Grecs, qui plus aventureux, surent conserver des relations avec le nord et nous en transmettre le souvenir. Elles semblent avoir eu d'autant plus d'importance que l'on était plus près de l'époque du peuplement, alors que ces tribus gardaient le souvenir d'une vie nomade et n'avaient encore que peu d'attaches avec le sol ; aussi doit-on étudier les traditions légendaires et poétiques avec autant de soin que les textes historiques plus récents.

Dans Homère, les Thraces sont en relation avec les Grecs et les Troyens ; il attribue même à ses héros des mœurs très voisines de celles qu'Hérodote décrira plus tard, comme étant celles des habitants de la vallée du Danube. La parenté des habitants de la Grèce et de la Thrace est visible. Cependant,

Homère connait peu les parties septentrionales du monde hellénique ; il est le chantre de l'Ionie. Ce sont d'autres traditions qui nous révèlent l'origine septentrionale d'une partie de la littérature grecque, et la rattachent aux aèdes thraces groupés autour des montagnes de Macédoine. C'est Hésiode qu'il faut alors prendre pour guide. Il connaît cette première nation Thrace, dont le chef légendaire comme elle, ce qui n'est pas une preuve de non existence, semble avoir été Bacchus ; conquérant civilisateur divinisé après sa mort, et en l'honneur de qui on avait institué des fêtes.

Homère est avant tout le chantre de l'âge du bronze ; le fer était presqu'inconnu de ses héros, et cependant ce n'est pas un motif de le croire plus ancien qu'Hésiode, qui a vécu en plein âge de fer. Il ne parle que trois fois de ce dernier métal, mais il connaît Hephaistios dieu du feu et de la métallurgie, et aussi dieu local de Lemnos. Il connaît son infirmité, mais il n'en donne pas la vraie cause. Elle s'explique par la forme même des soufflets de forge primitifs, que le forgeron manœuvrait avec les pieds en portant alternativement le poids de son corps de l'un à l'autre. C'est que la métallurgie du fer est venue par le nord de la Grèce, et que la Thrace l'a connue avant celle-ci. Elle marque la fin de la civilisation thrace de Musée et d'Orphée et le commencement d'un premier âge du fer ; celui des tumulus de l'époque de la Tène. Eschyle indique la même direction, lorsqu'il qualifie de scythique le fer, connu cependant des Grecs avant l'arrivée des Scythes.

Le lieu d'origine de certaines divinités et leur répartition géographique donne aussi des indications. La *Théogonie* d'Hésiode se rapporte à un panthéon sombre et sévère, où toutes les forces de la nature sont divinisées et prennent un aspect effrayant. C'est bien là un monde ténébreux de sorcières, dont le souvenir est resté longtemps vivace dans la Grèce septentrionale. L'ionien Homère connaissait surtout des dieux plus récents et dont Hérodote, Eschyle et leurs contemporains attestent l'origine étrangère et moderne. Les dieux nouveaux sont venus par mer, avec les Ioniens, disputer le terrain aux

forces naturelles divinisées du vieux panthéon thraco-pélasgique ou danubien. Mais il en est venu aussi par la voie du Danube, sans doute contemporains de l'importation du fer. Hephaistios, le dieu de la métallurgie, est arrivé de Phrygie par Lemnos et la Macédoine, ainsi que les génies forgerons qui lui font cortège : sur le continent leur industrie se répand d'abord en Macédoine et en Thrace, puis remonte le Danube en même temps qu'elle se propage vers le Péloponèse. Mars est aussi descendu de Thrace, au dire d'Homère ; il devait venir de plus loin. La tradition d'Hercule se rattache à plusieurs personnages distincts. L'un était un dieu tyrien, mais parmi ceux de Grèce, un autre, originaire de Thrace, avait parcouru la Scythie. A lui se rattachait la voie Héracléenne que suivait le commerce le long du Danube. Peut-être y aurait-il lieu de le rapprocher de Dionysios, cet autre directeur légendaire des peuples, qu'honoraient plus que tout autre les Thraces de la première époque. En Asie mineure, dans les pays où la tradition plaçait le berceau des génies forgerons, compagnons de Vulcain, on adorait Apollon venu de là en Ionie, mêlé aussi aux légendes des Hyperboréens mythiques, chez qui il se réfugia, et dont le temple, à Délos, recevait les offrandes des Hyperboréens historiques d'Hérodote. Sa sœur Artémise avait part à ce culte. Il y avait plusieurs Artémise, l'une était scythique, c'est-à-dire Thrace, car son culte en Tauride, dont les habitants ne furent pas déplacés par les Scythes, était antérieur à l'arrivée de ceux-ci. Elle figure dans les légendes des premiers Hyperboréens, qui, s'ils ont existé jamais, semblent avoir habité une région moins lointaine que ceux dont les offrandes arrivaient à Délos en traversant des contrées dont Homère ignorait l'existence. On pouvait les atteindre à l'époque où se composait l'Iliade, aussi doit-on peut-être les chercher vers le nord-est, chez ces Gélons qu'Hérodote considérait comme d'anciens Grecs, au nord du temple de la Diane de Tauride, à l'entrée de la route fluviale qui menait à la Baltique. Les relations, entre ces deux branches de la famille qui peuplait la Grèce auraient cessé à l'arrivée des importateurs du fer, partis de Phrygie

avec le culte d'Héphaistios, de Mars, et, peut-être sous la conduite du légendaire Bacchus. Ainsi, s'expliquerait comment l'invasion aurait séparé les deux groupes, dont l'un n'aurait plus figuré que dans les traditions des tribus les plus rapprochées des nouveaux venus. On retrouverait aussi dans le meurtre d'Orphée attribué par Eratosthènes aux Bassarides, prêtresses de Bacchus qui lui reprochaient de n'adorer que le soleil levant, un épisode de la lutte entre les Thraces primitifs, apparentés aux Hyperboréens et aux plus anciens habitants de la Grèce, et les Thraces nouveaux, importateurs du fer, adorateurs d'Arès et sujets de Bacchus.

L'étude des indications puisées aux sources du panthéon hellénique ne nous renseignent que sur les rapports des habitants déjà hellénisés de la Grèce, avec les contrées les plus voisines : Phrygie et Thrace. Un seul point permet de s'éloigner un peu, c'est celui relatif à l'arrivée des adorateurs de Bacchus, et à l'importation du fer. On peut y rattacher le déplacement des Doriens, descendus vers le sud, le développement de la civilisation halstattienne, le long du Danube, et du premier âge du fer dans les Alpes, époque de la Tène. On peut même se demander si l'Hercule thrace n'a pas été un dédoublement de Bacchus, car c'est à partir de cette époque que l'on peut suivre le commerce fait par la voie Héracléenne.

V.

Une autre source, également légendaire et plus féconde en renseignements se trouve dans les périples mythiques, surtout celui des Argonautes, et dans les traditions relatives aux Hyperboréens.

Les périples rédigés à une époque où les populations nouvelles de l'Europe entretenaient des rapports plus fréquents qu'à l'époque classique semblent avoir été nombreux. Malheureusement, après l'abandon des routes dont ils conservaient le souvenir, on les a confondus, défigurés, et ils n'ont plus été pour les poètes que matière à développement. Nous n'en con-

naissons que des fragments dispersés dans d'autres ouvrages. Les uns rappelaient les conquêtes de voyageurs tels que Bacchus, Hercule ou Thésée, d'autres des expéditions maritimes comme celle des Argonautes à la recherche de la Toison d'or.

C'est peut-être ce dernier qui est le mieux connu, et qu'il serait le moins difficile de reconstituer. De nombreux poètes ont chanté leur voyage, variant les aventures à l'infini ; mais la plupart étaient trop familières au public pour qu'il fût possible de les omettre. Les Perses les connaissaient, au dire d'Hérodote. Diodore, I, 56, s'appuyant sur de nombreux historiens, parmi lesquels Timée, donne comme généralement admis que les Argonautes, apprenant à leur retour de Colchide, qu'une flotte ennemie gardait le Bosphore, n'hésitèrent pas à remonter le Tanaïs jusqu'à sa source et à traîner leur navire dans un autre fleuve tributaire de l'Océan, nom ancien de la Baltique. Ils en étaient revenus par le détroit de Gadès, ayant toujours la côte à leur gauche. Tout ce que l'on doit conserver de cette affirmation des historiens, c'est la croyance à une route presqu'entièrement fluviale, reliant les deux mers et fréquentée par les Grecs de l'époque archaïque. Outre les textes d'Hérodote et de Diodore, on possède encore sur les Argonautes deux poèmes de l'époque alexandrine, dont les auteurs semblent avoir consulté des périples plus anciens ; ce sont ceux du pseudo Orphée et d'Apollonius de Rhodes. Ils ont suivi le même plan, et les aventures qu'ils rapportent offrent un parallélisme qui dénote une source commune, peut-être Onomacrite, collecteur sous Pisistrate des œuvres d'Orphée : Préparatifs du voyage et dénombrement des compagnons de Jason, exploits accomplis en route, séjour en Colchide, enlèvement de Médée, meurtre d'Absyrte, navigation fluviale dans l'intérieur de l'Europe, cérémonie expiatoire du meurtre célébrée dans l'île de Circé, mariage de Jason et retour en Grèce.

Les deux auteurs, écrivant à une époque où, depuis des siècles, les voyageurs grecs ne pénétraient plus dans les pays dont ils parlent, commettent des erreurs géographiques inévitables, mais dont il ne faut pas s'exagérer l'importance.

L'une des plus choquantes, et qui est plus apparente que réelle, tient à ce que le rôle actif et presque humain du navire Argo les force à supposer des communications toujours navigables, là où il n'y avait en réalité qu'une voie commerciale presque toujours fluviale, mais parfois exclusivement terrestre. Le pseudo Orphée, par la concision et le soin qu'il apporte à nommer les tribus qui bordent cette route, semble être plus précis que son rival, qui accorde davantage aux développements purement poétiques ; mais là n'est pas la grande différence entre les deux poèmes. Le premier, après une course dans l'intérieur de la Colchide, vers le Caucase, fait remonter aux navigateurs le Tanaïs, pour atteindre un affluent de la Baltique. Sauf la substitution du Tanaïs au Borysthène, c'est la marche suivie par les populations du nord de l'Europe. Le second s'appuie sur les périples des populations qui ont occupé le sud ; il fait suivre, à ses héros le Danube et la Save jusqu'en Carniole, pour de là s'engager sur le Pô et gagner le bassin du Rhône. Il place sur l'Eridan une région marécageuse mentionnée aussi dans l'Argonantique d'Orphée, et qui semble dans ce dernier poème être un souvenir des marais du Pripet, traversés également par la route de l'ambre.

L'intérêt principal de l'œuvre du pseudo Orphée est sa concordance avec les traditions mentionnées par Hérodote et Diodore et les noms de tribus caucasiennes qui s'y trouvent mentionnées. Le nom d'Océan Chronien parait désigner la Baltique. Cette mer n'ayant été explorée dans les temps historiques qu'au début de l'empire romain, le fait d'en parler, et de la faire précéder par des passages étroits, allusion probable aux détroits de Danemarck, est un fort argument en faveur des traditions des Argonautes.

Le récit parallèle d'Apollonius de Rhodes mérite à un autre titre une lecture attentive. Il fait suivre à ses héros une voie qui, à en juger par la nature et l'abondance des antiquités découvertes sur tout son parcours, a été celle adoptée par les Italo-danubiens à leur entrée en Italie, et qui n'a cessé depuis d'être une voie commerciale importante.

La tradition, les goûts de ses lecteurs, imposaient au poète une condition difficile à remplir. Le voyage des héros Miniens ne s'était pas fait à bord d'un navire quelconque, mais à bord de l'Argo, construit avec les chênes prophétiques de Dodone, sous la surveillance et avec le concours des Dieux. Après Jason et Médée c'était le personnage le plus important et Apollonius ne pouvait le séparer de l'équipage, lorsqu'il arrivait à une voie de terre. Pour sortir de cette difficulté, il sacrifia l'exactitude géographique toutes les fois qu'il le fallait et admit une communication directe entre tous les fleuves et mers mêlés par la tradition à l'histoire des Argonautes. Ceci expliqué, on n'a plus qu'à suivre les étapes de leur route pour retrouver les comptoirs échelonnés sur celle parcourue par les caravanes de l'ambre. Les navigateurs remontent le Danube ou Ister ; après un parcours immense ce fleuve, parti du nord, se divise sur les confins de la Scythie et de la Thrace en deux branches ; l'une se jette dans le Pont-Euxin, l'autre dans l'Adriatique. Les Argonautes passent de l'une à l'autre, et abordent à l'île d'Electris. Ils ont donc remonté le bas Danube et le Save pour aboutir à cette région d'Agram et de Laibach si riche en antiquités de l'époque de Golasecca. Ils veulent rentrer en Grèce en suivant la côte d'Epire ; déja ils ont passé à Issa, Corcyre, Mélite, toutes les escales où devaient s'arrêter les vierges hyperboréennes avant d'arriver à Dodone, mais Junon repousse le vaisseau vers Electris et l'engage dans l'Eridan. Ici se place la description de marais pestilentiels bordés de peupliers, produits de la métamorphose des sœurs de Phaéton ; l'ambre suinte de leur écorce. L'île d'Electris tirait sans doute son nom du commerce de l'ambre, mais les caravanes qui s'y rendaient avaient passé sur le Pô ou Eridan. En effet, toute l'antiquité a cru que cette substance se rencontrait sur ses bords, au point que le sceptique Lucien lui-même fit le voyage pour l'y recueillir et voir les peupliers et les cygnes.

Le Rhône figurait aussi dans les traditions argonautiques recueillies par Apollonius, ou dans les documents géographiques dont il disposait, aussi y fait-il naviguer ses héros

Recourant toujours au même procédé, il le suppose en communication avec le Pô, mais les données exactes lui manquent et la description qu'il en fait devient confuse. Il est établi maintenant que par Marseille les Alexandrins entretenaient un commerce sérieux avec la Gaule ; Apollonius connait donc la grande artère de pénétration de la Gaule méridionale ; il sait qu'elle traverse le pays des Celtes et des Ligures, populations belliqueuses, région où il existe des lacs, mais sur le fleuve lui même il ne connaît rien de positif. Il rattache au Rhône tout ce que l'on raconte en Egypte des cours d'eau de l'Europe occidentale, notamment le Rhin et surtout la Loire.

VI.

A mesure que la distribution géographique des premières populations civilisées de l'Europe se précise, que leur marche, leurs mœurs, leurs relations font deviner leur parenté, une dernière question plus difficile que les autres se présente : quelles langues parlaient-elles ?

De ce que toutes les langues modernes qui en sont issues sont ariennes, il résulte que les langues mères l'étaient aussi. Au début, elles différaient infiniment moins, sans doute, que ne pouvaient le faire, le latin et le grec classiques ; si même, il n'y avait pas unité de langage dans tout le monde arien du VIIIe siècle ou du Xme. Le problème linguistique se confond alors avec celui de l'origine des ariens eux-mêmes. (1)

Retournée depuis un siècle sous toutes ses faces, cette question n'a pas encore reçu de solution définitive, mais elle devient moins obscure après un examen préalable de tout ce qui se rapporte aux vulgarisateurs des langues ariennes. En Europe, ils sont incontestablement venus de l'Orient, et leur marche est écrite à chaque pas sur le sol, depuis le bas Danube jusqu'aux Iles Britanniques. En Orient, au contraire, il n'est pas de tradition nationale qui ne les fasse venir de l'ouest ou du nord-ouest. Ces deux directions doivent se rencontrer à quel-

(1) Cf. Salomon Reinach : *L'origine des Ariens, histoire d'une controverse.*

que point intermédiaire, peut-être vers les steppes de la Russie méridionale, ou sur les flancs du Caucase, de la chaîne de l'Oural et des monts du Volga ; leur point de départ n'a même pas pu être ailleurs, car toutes les contrées limitrophes étaient déjà occupées. Il n'y avait au nord que des forêts vierges, où la neige se maintenait longtemps ; pays qu'une couverture de duvet blanc rendait inhabitable, avaient dit les Scythes à Hérodote. Au delà de l'Oural s'étendait le domaine des races finnoises et touraniennes qui, par la Médie, allait rejoindre l'antique empire d'Elam. Au sud, le monde sémitique n'avait pas de frontière avant celle de l'Egypte, et les états d'Arménie et de Phrygie qui le séparaient du Caucase sont trop peu connus encore pour qu'on en puisse classer les races et les langues. Vers l'an mille les ariens de Grèce et d'Italie occupaient le sol depuis longtemps, mais il serait difficile d'attribuer à leur séjour plus d'un second millénaire. A cette époque les empires sémitiques de la Chaldée possédaient l'écriture depuis plus de deux mille ans, et leur civilisation était presque caduque. Cependant ces foyers d'une civilisation si intense n'ont agi que bien peu sur la langue des ariens ; ils n'ont pas dû agir plus sur leurs mœurs. C'est M. Tomaschek qui en a fait la remarque en 1875, les idiomes du nord, finnois, ougriens, et tartares lui ont fourni bien plus d'éléments que les langues sémitiques. Le Caucase constitue un obstacle très sérieux, surtout pour des nomades habitués aux plaines, et les habitants de son versant méridional n'étaient probablement pas des sémites ; il n'y avait donc pas de rapports directs de ce côté. La communication est au contraire facile entre l'Europe et le bassin asiatique de l'Oural. Il y a eu dans ce pays, dès l'aurore de l'âge des métaux, des exploitations minières importantes ; c'est de là que la connaissance du fer s'est répandue en Phrygie et en Grèce. M. Möhl va plus loin même ; il admet que les populations qui ont gravé les inscriptions sibériennes étaient apparentées aux Pélasges, et il rattache le nom des Cyclopes à la racine sibérienne *ka* forger. Il signale aussi de nombreux noms métallophores chez les tribus Samoyèdes ne travaillant

plus les métaux. De ces limites naturelles ou ethnographiques qui enserraient le territoire arien, il résulte que les plaines de l'Europe orientale ont seules pu lui servir de berceau. L'étude du sol, des renseignements historiques et archéologiques, la recherche de ce qui était matériellement possible, ne permettent plus de suivre les théories de Pictet et de faire sortir les ariens de la Bactriane ou des flancs désolés du plateau de Pamir. Il faut se demander quelles étaient, à l'Orient de la Grèce et au nord-ouest de la Perse et de l'Inde, les régions libres et habitables ; on n'en peut trouver d'autres que celle limitée au sud par le Caucase, à l'est par l'Oural, au nord par les forêts de la Russie centrale, à l'ouest par le Dniéper. Les finnois après avoir longtemps exercé sur ce pays leur influence, ont fini par l'envahir, mais, au milieu des tribus non ariennes des Scythes, il s'est toujours maintenu des lambeaux de la première population, les Budins, les Taures, les Gélons d'Hérodote.

Les premiers qui renonçant au plateau de Pamir placèrent en Europe le lieu d'origine des ariens furent le belge d'Omalius d'Halloy et l'anglais Latham ; l'un était géologue, l'autre linguiste. Benfey, Spiegel, Cuno se rallièrent à cette opinion, mais le dernier en prenant toute l'Europe méridionale et centrale comme centre primitif. Tous ses habitants sont pour lui autochtones, et, de la sorte il nie des migrations attestées par l'histoire. Madame Clémence Royer apporta à son tour de nouveaux arguments en faveur de l'origine européenne. Cette doctrine ne cessa plus dès lors de provoquer des conversions, mais, l'accord qui se fait sur le point de départ de ceux qui ont créé les langues ariennes ne tranche pas encore la question de race et de langue primitive, il ne fait qu'en préparer la solution.

Il serait superflu de vouloir résoudre à priori et théoriquement les questions relatives au mode d'expansion, à l'unité ou à la pluralité des races, au type physique etc. De ce que les antiquités de la pierre taillée sont très rares et très grossières en Italie et dans les pays par où les ariens y ont pénétré, on

peut conclure qu'ils ont trouvé ces pays presque déserts. De ce qu'ils introduisaient les animaux domestiques et l'agriculture et n'avaient pas d'armes, se déduit leur état semi pastoral, semi sédentaire, et la probabilité qu'ils se sont étendus lentement, formant en quelque sorte tache d'huile, à mesure que l'accroissement de la population les y contraignait. Dans ces conditions l'absence de dialectes et l'unité de type physique est l'hypothèse la plus acceptable, car on ne voit pas quelle en aurait pu être l'origine. C'est seulement lorsque chaque tribu, arrivée dans une province au-delà de laquelle il n'était plus possible de s'étendre, a dû se créer sur place de nouvelles ressources et une civilisation propre, que l'idée de nation peut répondre à une réalité, et qu'une langue ou un dialecte distinct devient concevable. C'est donc le moment d'examiner deux théories qui, pour n'être que purement spéculatives, n'en répondent pas moins d'une manière satisfaisante aux faits archéologiquement établis : l'arbre généalogique des langues ariennes de Schleicher, et la théorie des vagues de Mr Johannes Schmidt.

Ce dernier admet que dans une couche de populations allant de l'Atlantique à l'Indus, et parlant une même langue, il a pu se former des centres d'altérations de cette langue primitive, altérations qui se sont étendues de proche en proche comme des vagues. Entre deux langues bien tranchées, comme le celtique et le sanscrit, il y avait de nombreux intermédiaires qui ont disparu, « et le plan incliné est alors devenu un escalier. » Très satisfaisante en théorie, une semblable hypothèse ne se comprend plus, si on ne trouve pas un motif tangible à ce sectionnement de l'idiome ; il faut une division politique pour qu'il puisse y avoir des langues distinctes. C'est alors que la doctrine plus ancienne de Schleicher, son arbre généalogique, complète heureusement celle de Mr Schmidt. Pour lui, lors de la marche vers l'occident, le tronc arien se divisa en deux branches ; la branche orientale, qui donna naissance aux Perses et aux Indous, avait envoyé vers l'Europe un rameau qui fut l'origine des Grecs, des Albanais et des Italo-Celtes ;

de la branche occidentale se détachèrent les Germains, et le surplus produisit les Lithuaniens et les Slaves.

Cette conception encore théorique justifie l'existence de dialectes appelés à devenir plus tard des langues, mais il faut lui faire subir des corrections. On ne peut plus admettre l'origine asiatique des ariens, et, dès lors on doit croire les Indous et les Perses venus de l'occident. On peut donner comme argument à l'appui cette remarque de Lindenschmidt que les indo-européens d'Europe ont perdu en Perse et aux Indes leur force d'expansion. Il en a été de même plus tard en orient pour les Croisés. Si on prend la rive septentrionale de la mer Noire comme point de départ d'une marche des ariens de l'est à l'ouest, il est naturel de leur faire suivre les bords septentrionaux et méridionaux des forêts du centre de l'Europe, et de suite on voit se mettre exactement à leur place les troncs occidentaux et orientaux de l'arbre de Schleicher, le premier au nord et à l'est, le second au sud. Il convient de remarquer cependant que les Lithuaniens ont du précéder les Germains et que le nom d'Illyriens serait plus exact que celui d'Albanais.

Il ne doit pas y avoir eu émigration ou conquête ; conformément à la pensée de Schmidt une population trop dense s'est étendue lentement sur les pays qui s'offraient à elle, tournant ou surmontant les obstacles, mais chacun de ces obstacles en isolant des tribus sœurs a créé des centres de différenciation de la langue et des mœurs, réalisant l'escalier dont parle Schmidt, source des langues dont Schleicher a tenté d'établir la généalogie.

Toutes ces observations et toutes les doctrines qui en ont été déduites rendent vraisemblable l'unité de race. Il est naturel qu'il en soit ainsi pour des populations sorties du même centre pour en occuper lentement les alentours, et cependant les données anthropologiques et historiques prouvent l'existence non pas d'un, mais de deux types ariens, l'un blond, l'autre brun, l'un dolichocéphale, l'autre brachycéphale, l'un dominant dans le nord, l'autre dans le sud, l'un correspondant aux langues ariennes germaniques, l'autre aux langues ariennes

gréco-latino-celtiques. D'Omalius d'Halloy avait affirmé que les habitants du centre de l'Europe avaient toujours été blonds ; Henri Martin avait reconnu la dualité du type, à côté de l'unité de la langue ; Quatrefages signalait à son tour, que la connaissance des métaux avait été répandue en Angleterre par des brachycéphales et en Scandinavie par des dolichocéphales. Virchow examinant en 1874 la question arienne avait émis des doutes sur la dolichocéphalie primitive des ariens et la couleur blonde de leurs cheveux ; il s'appuyait sur la surprise que ces caractères avait causée aux Romains lors des premières incursions gauloises.

Dans ces divers groupes la langue ayant la même origine, il faut admettre que les uns sont ariens, les autres simplement arianisés. Les ariens véritables ne peuvent être que les brachycéphales bruns qui, suivant le Danube ont peuplé la Grèce, la Thrace, l Illyrie, l'Italie, la Gaule et porté en Grande Bretagne la connaissance des métaux. Près d'eux, il y a eu deux populations arianisées ; leurs prédécesseurs les Ibères, représentés par les Aquitains, les Espagnols et les Mauritaniens ; puis les tribus germaniques venues postérieurement. La langue des premiers se survit probablement à elle-même dans le basque, au moins pour la grammaire ; celle des seconds nous est inconnue avant son arianisation.

Isaac Taylor est arrivé aux mêmes conclusions ; pour lui les Celtes sont ariens, les Ibères, les Ligures et les Scandinaves arianisés. Et précédemment Schrader recherchant quel avait pu être l'état social primitif des ariens, le retrouvait dans celui des habitants des palafittes. Là où l'opinion de M. Taylor est moins probable, c'est lorsqu'il voit dans les Ligures une population antérieure aux Celtes et transformée par eux. Les Celtes brachycéphales sont représentés actuellement par les Bas Bretons, les Auvergnats, les Savoyards, les Croates ; ce type était celui des anciens Latins, et comme on le retrouve dans les Alpes françaises, où la population ne semble pas avoir changé, il a du être celui des Ligures, dont la langue semble avoir été celtique, en tout cas arienne. Les Ligures n'auraient donc été

que des Celtes établis le long d'une côte montagneuse, qui pour échapper à la conquête se seraient réfugiés dans la montagne. Cet habitat les soustrayait davantage aux influences nouvelles.

Les apparences, on le voit, sont pour que tous les hommes parlant des langues ariennes, qui n'étaient pas des Ibères et qui descendaient des colons arrivés sur le Danube avant le second courant des dolichocéphales blonds, auquel appartenaient les Galates, les Belges et les Germains, vinssent de la même race et fussent issus de quelques tribus ou plutôt de quelques familles primitivement peu nombreuses. Ces mêmes apparences conduisent à cette conséquence que les langues des familles *hellénique latine et celtique*, (cette dernière se parlant en dehors des deux péninsules depuis les îles britanniques jusqu'au bas Danube ou au Caucase) doivent être issues de la langue unique de ces premiers colons. Ce ne pouvaient être que des dialectes, avant que les circonstances politiques en aient fait trois familles, se subdivisant elles-mêmes en dialectes nombreux.

La comparaison des langues ariennes d'Europe et d'Asie qui prouve leur communauté d'origine, montre en même temps, par les transformations dont il est possible de préciser la date, qu'elles ont du être identiques vers l'époque où florissait le bel âge du bronze et où le fer sibérien faisait son apparition. Les anciens, mal habiles cependant à distinguer les caractères ethniques, et qui, en général, ne tenaient compte que de la langue, ne s'y sont pas trompés, et ils qualifiaient les premiers habitants de l'Italie septentrionale de *veteres Galli*. C'est que la parenté des langues avait du les frapper. Ces langues, maintenant réfugiées en Bretagne et en grande Bretagne, nous les qualifions de *celtiques*, mais il s'est produit à leur sujet une transformation de nom qui n'est pas sans exemple. Les idiomes celtiques introduits en Europe par les premiers importateurs du bronze y sont de beaucoup antérieurs aux tribus cimmériennes, qualifiées par les historiens de Celtes, Galates, ou Gaulois. Ceux-ci venus avec une langue qui devait être

germanique, (Hérodote qualifie les Budins blonds d'autochtones) ont du l'échanger contre celle de leurs sujets, infiniment plus nombreux et plus civilisés, mais en revanche ils leur ont imposé leur nom. Les historiens ont appelé Celtique ou Gaule le pays où la suprématie politique appartenait aux Celtes ou Gaulois, et parmi les habitants, ils n'ont remarqué que les castes, non les races.

VII.

Toutes les langues de Gaule, au temps de César, appartenaient-elles à la famille celtique dont le latin archaïque avait été le terme extrême ? On peut répondre négativement. Pour César, les trois Gaules différaient par la langue, la race et les mœurs. Les Ibères d'Aquitaine avaient dû conserver leur idiome préceltique. Les Cimmériens belges ayant expulsé les premiers habitants du pays et n'ayant jamais été troublés dans leur possession, même par les Cimbres et les Teutons, n'avaient eu aucun motif de substituer une langue nouvelle au dialecte germanique parlé dans la Russie méridionale par les autres tribus cimmériennes, les Budins, les Taures, les Gètes. Seuls les Aduatuques, descendants des Cimbres, avaient peut-être un idiome qui leur était propre.

On ne peut faire que des conjectures sur les idiomes belges, et il faut tenir compte de ce que le pays, peut-être occupé partiellement par des tribus italo-danubiennes, a été germanisé deux fois ; après la conquête belge est venue l'occupation franque. Lorsque César soumit la Belgique, le passage de ses habitants de Germanie en Gaule était encore un fait connu de tous ; et même les quatre nations des Condrusiens, des Eburons, des Céraesiens, et des Pæmaniens étaient désignées sous le nom générique de Germains. Après une romanisation du pays, qui ne fut jamais bien complète, les Francs assurèrent définitivement dans toute la Belgique flamande la prédominance des idiomes germaniques. On a cru retrouver leur langue dans le flamand dérivé de l'ancien *plat deutsch*. C'est possible ; mais,

comme il est certain que leurs établissements principaux étaient en pays wallon, et que le territoire actuel du flamand correspond assez exactement à celui des Ménapiens qui avaient toujours conservé une demie indépendance, il y a quelque lieu de se demander si le flamand n'était pas parlé dans le pays avant l'arrivée des Francs. Le caractère germanique de la langue n'aurait fait que faciliter la germanisation du pays au troisième siècle, au lieu d'en être la conséquence.

Les données plus nombreuses que l'on possède sur la Gaule celtique ne laissent aucun doute sur la famille à laquelle sa langue appartenait. Les auteurs nous ont transmis d'assez nombreux mots gaulois, il existe plusieurs inscriptions celtiques et beaucoup de noms de lieux actuels dérivent directement du gaulois. Cependant la connaissance du lexique, surtout en l'absence de textes autres que de simples nomenclatures de noms propres, n'entraîne pas nécessairement celle de la syntaxe. On ne peut même dire avec certitude auquel des deux groupes de langues celtiques encore existants appartenait celle de nos ayeux, et si elle était une sur tout le territoire de la Celtique de César.

Un pas cependant a été fait par M. Rhys dans un travail publié en 1891, par la société philologique de Londres. Les deux groupes celtiques actuels étant caractérisés, l'un, le groupe *goidélique* par la prédominance du son Q, là où les dialectes dits *bretons* employent le son P et l'ancien gaulois semblant appartenir au groupe P, M. Rhys a recherché s'il y avait eu autrefois des dialectes Q sur le continent. Il croit les retrouver en Celtibérie et dans l'Italie du nord, c'est-à-dire aux extrémités du domaine celtique et il classe alors toutes les langues de la famille en groupe *celticain* et groupe *gaulois*. M. Salomon Reinach a insisté à son tour sur l'importance de cette observation et signalé que les Romains apparentés au vieux rameau italiote se rattachaient au groupe Q, les Osques et les Ombriens apparentés aux Gaulois au groupe P ; qu'en Grèce même, le vieil ionien d'Hérodote, est Q, la langue classique P. Il voit là un argument en faveur de la doctrine de M. Alexandre Bertrand sur la distinction entre *Celtes et Gaulois*.

Il reste à expliquer l'existence de ces deux couches également celtiques mais d'âge différent et dont la seconde a refoulé en partie la plus ancienne. On a vu plus haut, que pour nous, c'est une même race, parlant une même langue qui a peuplé tous les pays pélasgiques, italiotes, illyriens et celtiques et que la vulgarisation du fer, venant se substituer au bronze, concorde avec l'apparition d'une nouvelle couche ethnique, représentée en Grèce par les Doriens, en Thrace par les Thraces historiques, en Italie par les Ombriens, les Vénètes, peut-être les Osques, au nord et à l'ouest par les constructeurs de tumulus de la période de la Tène. Comment ne pas croire que les ariens de Délos, Dodone, des palafittes et des terramares, importateurs de la pierre polie, des céréales et des animaux domestiques appartenaient au groupe plus ancien en Q refoulé aux extrêmités de l'Europe italo-celtique par leurs frères du groupe thraco-dorien P, plus jeune, moins civilisé, mais plus aventureux et qui les premiers connurent l'écriture ? Il est à remarquer, en effet, que, parmi les inscriptions celtiques connues, les plus anciennes, dont les caractères ne sont pas latins, et qui sont antérieures à la conquête de César, se rapprochent plus des alphabets nord-italiques dérivés du grec archaïque, que de l'alphabet grec classique usité à cette époque. Il est probable que le recensement des contingents helvètes saisi dans leur camp, après leur défaite, était écrit avec cet alphabet mais en langue gauloise ; César dit en effet : « tabulae repertae sunt litteris graecis confectae ». Ces alphabets pour n'être ni latins ni grecs se rapprochent cependant plus du grec, dont ils se sont détachés avant la dernière réforme d'où est issu l'alphabet attique. Les langues italo-celtiques qu'ils servent à exprimer présentent un état d'usure généralement moindre que le grec. C'est là un fait naturel ; la marche infiniment plus rapide de la civilisation hellénique ne pouvait que précipiter l'évolution de la langue, la simplification de l'alphabet et de la grammaire. L'un a perdu les lettres F, Q, J conservées par les autres langues, changé l'aspiration H en lettre véritable ; l'autre a perdu l'ablatif resté en latin, où on retrouve même

des traces du locatif et de l'instrumental, tels qu'ils existent en sanscrit. Le gaulois qui avait gardé l'usage du plus ancien alphabet arien, dans la mesure où il pouvait être une langue écrite, possédait-il encore autant ou plus de cas que le latin ? On ne saurait le dire ; mais, après une évolution qui s'est prolongée encore deux mille ans, de toutes les langues celtiques, l'irlandais est la seule où on les retrouve. Le vieil alphabet lui-même avait un rôle très restreint, car on ne le voit que peu figurer sur les monnaies, pour lesquelles son emploi général semblait indiqué. Il était absolument inconnu en pays belge, à ce point que César emploie l'alphabet grec pour que la lettre qu'il adresse à Q. Cicéron, investi par les Nerviens, ne puisse être lue, si elle tombait dans leurs mains.

Au terme d'un travail qui embrasse l'examen de questions aussi variées que nombreuses, on ne saurait être surpris de n'en pas voir résolues beaucoup, depuis longtemps controversées ; peut-être attendront-elles non moins de temps leur solution. Cette étude n'aura fait que joindre à leur dossier quelques nouvelles hypothèses, mais dans le nombre il en est plusieurs sur lesquelles il est utile d'appeler l'attention. Telle est la connexité entre l'apparition de la pierre polie dans l'Europe méridionale (où elle ne succède pas à une civilisation paléolithique sérieuse) bientôt remplacée par le métal, l'introduction de la culture et des animaux domestiques, et l'emploi des langues ariennes par des populations dont les mœurs ne différaient pas de celles attribuées par Virgile aux sujets de Latinus ou décrites par Hésiode dans les *Travaux et les jours*. Telle est encore l'identification des premiers ariens d'Europe avec la population brune et brachycéphale qui forme le fond des races italiennes et celtiques, et leur séparation d'avec les races blondes et dolichocéphales du nord, qui semblent n'être qu'arianisées et s'être répandues en Europe, après la dispersion des Cimmériens, population germanique qui occupait la Russie méridionale avant son refoulement par les Scythes finnois. Cette unité ethnique primitive, qui faisait régner de l'Irlande à la Grèce la même langue, la même race, les mêmes mœurs, et que

seuls d'invincibles obstacles géographiques avaient pu briser, aurait été suivie d'un second flot, arien également, qui serait venu se fondre dans la couche précédente, lui apportant avec des Dieux nouveaux, la connaissance du fer. Les preuves de cette émigration nouvelle, se retrouvent dans le dualisme des langues celtiques, italiotes et grecques ; dans les rites funéraires, que les fouilles nous révèlent ; dans les traditions mêmes de l'Italie et de la Grèce, où on rencontre de vieux et de nouveaux Latins, des Pélasges, des Ioniens et des Doriens, frères par la race, différents par les mœurs. Il semble enfin que la population qui occupait la Gaule celtique, lors des campagnes de César, était proche parente de celle de l'Italie, mais d'une Italie plus ancienne, celle de la première guerre punique, lorsque l'arrivée à Rome de nombreux étrangers n'avait pas encore noyé la vraie race latine dans un sang grec ou asiatique. Cette race sœur avait été organisée féodalement par des vainqueurs germains, nombreux surtout dans la Belgique, mais auxquels elle avait imposé sa langue. De là, la rapide assimilation de la Gaule à Rome ; elle en avait presque la langue, elle en avait conservé l'esprit, et lorsque Rome devenue la capitale du monde eut cessé d'être une ville italiote, c'est audelà des Alpes que subsista réellement la Rome des vieux romains, des anciennes populations ariennes venues avec leurs troupeaux le long du Danube.

F. de Villenoisy.

DE LA PARENTÉ

ENTRE

L'ÉGYPTIEN, LES LANGUES SÉMITIQUES

et les langues Indo-Européennes

d'après les travaux de M. Carl Abel.

La similitude des pronoms personnels a été mise par nous en vedette, parce qu'elle est le premier trait qui se présente, mais il y en a bien d'autres.

Le Sémitique et l'Egyptien sont, avec l'Indo-Européen, les seules langues qui aient d'une manière nette et complète le concept et l'expression du genre sexuel ; ce qui est plus remarquable encore, c'est que l'indice du genre féminin est le même dans toutes les langues Sémitiques et dans toutes les Chamitiques c'est *t ;* dans les suffixes verbaux du vieil Egyptien ce *t* devient *s*. En Kabyle il précède et suit à la fois le substantif.

Dans la catégorie des nombres, le duel, inconnu à beaucoup d'autres langues, joue un rôle important dans les trois groupes où il semble précéder le pluriel. Quant à celui-ci, il s'exprime de la même manière en Egyptien et en Sémitique par *u*.

Une particularité des langues Sémitiques est le génitif *construit*. Ce phénomène se rencontre en Egyptien : *rome*, l'homme, devient *rem* dans cette expression *rem rakote*, l'homme d'Alexandrie, *rem-noute*, l'homme de Dieu = l'homme pieux.

D'autre côté, les conjugaisons de l'Egyptien ressemblent singulièrement à celles des langues Sémitiques.

Plusieurs se forment par *réduplication* totale ou partielle, l'une par insertion d'un *t*, une autre par insertion de *r* ou de *n*, l'une en préfixant *a*, l'autre en préfixant *s*, et il est remarquable que cet *s* est causatif. En voici les exemples : ***kebkeb***, ***kekeb***, ***kebeb***, ***kebek***, ***keteb***, ***keneb***, ***akeb***, ***sebeb***. Il est inutile de repro-

duire ici le paradigme du verbe Sémitique que tous les linguistes connaissent, mais qui s'en rapproche singulièrement et par le procédé de l'infixation et par les adformantes *t*, *n*, *a*, *s* pour *th*.

Le passif a la même caractéristique *ta*, *tu*, *ti*.

Enfin l'ordre des mots est le même : *verbe*, *sujet*, *objet direct*, *objet indirect*.

Des ressemblances partielles, mais très frappantes, peuvent être relevées, celle, par exemple, que signale Sayce, et qui se rapporte cette fois au Berbère. En cette langue il y a deux temps : *isker*, il a fait, et *is'aker*, il fait ; il suffit d'en rapprocher l'Assyrien *iscin* et *isacin*.

Aussi beaucoup de linguistes qui repoussent énergiquement toute parenté entre l'Egyptien et l'Indo-Européen admettent parfaitement la probabilité de cette parenté entre l'Egyptien et le Sémitique.

Il reste cependant un obstacle qui semble insurmontable, c'est le *trilitérisme* fondamental des langues Sémitiques ; mais de ce côté l'obstacle est moins escarpé ; en effet un grand nombre de racines de l'Egyptien (nous avons vu qu'elles ont beaucoup de doublets) sont trilitères, tout en ayant d'autres formes d'une ou deux syllabes. On peut donc admettre que les racines se sont complétées chez les Sémites ou se sont ruinées chez les Egyptiens.

C'est un point fondamental qu'on doit tout de suite examiner. En effet, une déchéance, une dégénérescence de la racine dans l'Egyptien n'est guères supposable, puisque la civilisation Egyptienne est plus ancienne que celle des Sémites, puisque la langue de ces peuples nous arrive conservée dans un état plus ancien. Il reste la décomposition de la racine trilitère Sémitique. Est-elle possible ? Si on ne peut l'obtenir, il faut renoncer à la triple alliance de ces langues.

Renan, dans son *Origine du Langage*, Frédéric Müller dans son *Grundriss*, ont remarqué que les *trois consonnes* du mot Sémitique n'ont pas la *même valeur*. Ce ne sont pas en Sémitique seulement les voyelles qui sont *serviles :* une partie

des consonnes joue aussi ce rôle dans la grammaire morphologique, ce fait est incontesté, telles sont les lettres : *n*, *m*, *th* etc. Pouvait-on aller plus loin et dire que dans la composition du mot lui-même certaines consonnes jouaient un tel rôle, et pouvaient s'adapter à des variations de sens, de sorte que dans la lexiologie ils rendraient le même service que des préfixes et des affixes de dérivation ? Peut-être. On remarqua que beaucoup de racines Sémitiques avaient le même son et le même sens ; par exemple : *katsats*, *kas'a's*, *gazaz*, *gazah*, *gazam*, *gaza'*, *gazal*, *gazar*, *khadad*, *gadad*, *kadad*, *gadah*, *guz*, *khatsats*, *khatsah*, *katsa'*, *katsar*, *ca'sakh*, *cas'am*, *katsah*, qui tous signifient *couper*, ainsi que l'observe Sayce. Ce ne sont, il est vrai, encore que des *doublets*, puisque la signification ne varie pas. Il y a à la fois des modifications phonétiques dans les deux premières consonnes, mais en suivant les règles ordinaires, et changement complet dans la dernière radicale, d'où deux consonnes fixes *k-d*, et une qui parcourt toute la gamme. Puis on vit que la dernière radicale modifiait souvent le sens. Enfin on s'aperçut que ce n'était pas toujours la *dernière* radicale qui jouait ce rôle, mais quelquefois la *première*, il y avait donc tantôt *préfixation*, tantôt *suffixation* d'une *consonne servile* servant d'instrument lexiologique. C'est ce que Frédéric Müller met bien en lumière page 327 de son *Grundriss*. Les racines arabes qui commencent par *far*, indiquent une *séparation* c'est l'idée commune. Puis le mot se différencie ainsi : *farra*, fuir, *faradja*, fendre, *farida*, *faruda*, être seul, *farasa*, déchirer, *faraša*, répandre, *faraqa*, séparer ; cependant *far* n'existe pas et est une pure abstraction. Quelquefois c'est la première syllabe qui apparait et disparait ; à coté de *farra*, fuir, se trouve le doublet *nafara* avec le même sens ; à coté de *massa*, tâter, d'un côté *masaka*, saisir, de l'autre *lamasa*, toucher.

Il en résulterait que, très souvent au moins, la *racine trilitère* ne serait qu'une *apparence*, qu'on pourra en détacher tantôt la première, tantôt la troisième consonne, et que la vraie racine serait bilitère ; la comparaison en deviendrait alors bien plus facile, soit avec les racines égyptiennes, soit avec les indo-européennes qui sont très souvent disyllabiques.

Mais on objecte que cette racine de deux syllabes n'a pas d'existence réelle, et Sayce en donne une explication qui est celle-ci. Il suppose que la racine a toujours paru dans son état le plus complet, et d'abord dans la forme de nombreux doublets, puis par la loi du moindre effort elle se serait peu à peu réduite. Lorsque les doublets coexistent, aucun n'est antérieur à l'autre, il y a eu profusion de créations ; c'est peu à peu que l'une élimine l'autre. Si cette théorie était admise, l'obstacle qui isole les langues Sémitiques tant du côté des Européennes que du côté de l'Egyptien subsisterait.

Dans un ouvrage récent, et d'ailleurs très remarquable de Misteli ; *Charasteristik der hauptsächlichsten typen des Sprachstammes*, d'après Steinthal, le caractère, tout particulier sous ce rapport, du Sémitisme est défendu avec énergie. Selon cet auteur, il est possible (et cette concession est utile à retenir) que dans une *période antérieure*, la racine ait été dissyllabique, et même monosyllabique, mais c'était lorsque les langues n'étaient pas encore Sémitiques ; il s'agirait d'une période prélinguistique. Il reprend les exemples que nous avons cités tout à l'heure, et il réfute la théorie du dissyllabisme en la réduisant à l'absurde. Prenons, dit-il, les racines suivantes : *fsx* faire briser, *fsr*, déchirer, *fsl*, partager *fsm*, briser, *fth*, ouvrir ; *ftq*, fendre, *ftt*, briser, *fdx*, briser, *fdd*, séparer, *fdl*, rompre ; les deux dernières radicales varient et cependant le sens reste le même, il faudrait donc réduire à un monosyllabe *f* qui seul exprimerait l'action de *briser ;* la racine serait monosyllabique. Et on pourrait ainsi, comme le remarque Max Müller, briser la vraie racine dissyllabique du Sanscrit, ou en comparant les mots *suč*, briller, *çubh çudh*, purifier, on arriverait au monosyllabe *çu*.

Cette argumentation, quoique spécieuse, ne saurait nous convaincre. Pourquoi d'ailleurs reculerait-on devant le monosyllabisme fondamental qui en résulterait, et qui, quant au sens, devait présenter une grande indétermination ? Une objection plus sérieuse serait celle tirée de la loi du moindre effort, en vertu delaquelle les racines décroissent plutôt dans le cours

du temps qu'elles ne s'accroissent. C'est ainsi que le Chinois qui avait paru d'abord être d'un monosyllabisme primitif a été, au contraire, ainsi que le démontrent Edkins et récemment M. de Lacouperie, auparavant polysyllabique. Cependant ce principe du *moindre effort* et de la *décroissance des racines* n'est pas absolu ; nous démontrerons plus loin que les langues, après s'être *désintégrées*, *s'intègrent de nouveau*, que les mots *croissent* et *décroissent* tour à tour. Rien n'est si dangereux que de se régler uniquement dans une science sur des axiômes reçus sans suffisant contrôle, ou vrais dans leur particularité, mais faux si on les généralise trop.

Du reste, il ne faut pas exagérer la généralité de la trilitérité des racines Sémitiques. Elle rencontre deux cas d'exceptions nombreuses. La première est relative aux mots trilitères formés surtout de réduplication totale et qui s'analysent ainsi en deux racines trilitères ; la seconde l'est aux racines bilitères qui ne deviennent trilitères, sans doute par suite d'une habitude de trilitérité, que par la répétition de la seconde consonne. On pourrait y ranger, en réalité, une troisième classe, celle des mots dont une des consonnes n'est qu'une semi-voyelle, laquelle, en réalité, hors du langage lettré, se prononce comme une voyelle *bara*, *qul*, etc.

Les indices qui ont fait soupçonner une commune origine au Sémitique et à l'Indo-Européen sont moins nombreux. Les deux langues sont flexionnelles, il est vrai, et rares sont celles de cette catégorie. Je ne m'appuierai pas d'ailleurs, sur ce point. Rien de si vague que les expressions de *flexion* et de *flexionnel*. Quand on veut les définir elles glissent. Tantôt on entend par flexion la modification du radical sous l'influence de la désinence, et alors les langues Européennes ne sont guères flexionnelles que dans les cas de la périphonie ou de l'infection vocalique, et les Sémitiques ne le sont pas du tout ; tantôt on entend par là les modifications que subissent les suffixes en se soudant au mot plein, alors les langues Européennes sont pleinement flexionnelles, et les Sémitiques ne le sont nullement ; tantôt enfin la flexion s'entend de la

variation vocalique, et à ce titre les Sémitiques sont flexionnelles à l'exclusion des Indo-Européennes. Certainement sous le rapport de la flexion, les deux groupes n'appartiennent pas à la même famille ; en réalité, elles ont ceci de commun que ni l'une ni l'autre ne sont agglutinantes, ou isolantes.

Par ailleurs, il n'y a nul obstacle, la racine trilitère du Sémitique étant préalablement résolue, à ce qu'il soit de même famille que l'Indo-Européen, mais *a priori* c'est tout ; cependant si l'on compare un certain nombre de mots, des ressemblances s'accusent, mais elles sont trop gênées par le trilitérisme qu'on ne peut écarter que par abstraction, pour apparaître clairement, si l'on n'emploie quelque puissant réactif. Quel peut être ce réactif ? Nous le verrons bientôt : En attendant, l'affinité du Sémitique et de l'Indo-Européen a été plutôt l'objet d'un désir, d'un pressentiment scientifique peut-être, que d'une véritable induction.

Cependant la ressemblance est frappante entre beaucoup de racines Sémitiques et beaucoup d'Indo-Européennes, et quelques comparaisons suffiront par l'établir. Il suffit de prendre, d'un côté, le latin, *pugno*, *pugna*, le grec πυξ, l'allemand *fechten*, et de l'autre l'arabe *bakka*, l'hébreu *bataq* ; d'un côté le latin *batuere* et de l'autre *batta*. Dans ces exemples les lois phonétiques de chacun des groupes se trouvent respectées. Quelquefois elles ne le sont pas, et pour établir la parenté, il faut recourir à des règles phonétiques proethniques. Mais pour ne pas nous avancer trop loin de ce côté que nous réservons, il suffit de constater que le vocabulaire des deux familles offre, surtout après avoir analysé les racines trilitères de l'une, des ressemblances assez nombreuses pour servir d'indices de parenté.

Restent les liens qui peuvent unir directement l'Egyptien à l'Indo-Européen ; s'ils existent, en outre de l'importance directe de la découverte, apparaît de suite son importance indirecte peut-être plus grande. Si l'Egyptien est parent d'un côté du Sémitique, de l'autre de l'Indo-Européen, il en résultera nécessairement que le Sémitique et l'Indo-Européen sont parents entre eux. Nous cherchions tout-à-l'heure un réactif qui put

faire apparaître cette dernière parenté. Le voici précisément. La racine Egyptienne servira d'intermédiaire entre la racine Sémitique et l'Indo-Européenne ; elle les dominera toutes les deux, plus exactement, et les englobera dans son antiquité et dans son indétermination même.

L'affinité de l'Egyptien et de l'Indo-Européen ne rencontre aucun obstacle ; les racines dans les deux sont tantôt monosyllabiques, tantôt dissyllabiques ; la morphologie est différente, mais ces langues ne sont pas au même stade ; l'Egyptien appartient à une époque plus reculée où les langues étaient moins formées ; leur phonétique n'est point séparée par une barrière de gutturales. Il ne faut pas oublier que suivant des traditions c'est à la civilisation Egyptienne que la Grecque, en commençant, a fait de nombreux emprunts. Mais des preuves, ou plutôt des indices plus matériels naissaient de la comparaison d'une foule de mots. Il suffit de rapprocher l'Egyptien *qer*, cercle, du tchèque *kr-aj* ; l'Egyptien *kros*, cercle, de l'Allemand *kreis* ; l'Egyptien *qer*, renfermer, du sanscrit *kâr-â*, prison ; l'Egyptien *korks*, du grec κιρκος et du latin *circus* ; l'Egyptien *kens*, cuisse, de l'allemand *knie*, genou ; l'Egyptien *loks*, oblique, de λιξ, λοξ-ός et *ob-liqu-us* ; l'Egyptien *kun*, virilia, de *cunnus*, pour être frappé de ces ressemblances, sauf, bien entendu, à les contrôler ensuite par les règles d'une saine étymologie.

Si tous les mots offraient une ressemblance aussi frappante, si cette ressemblance pouvait être raisonnée de manière à aboutir à une origine commune, la thèse proposée par M. Carl Abel serait bientôt gagnée ; mais il se rencontre deux obstacles. On sait que l'identité de deux vocables ne prouve rien en étymologie ; en colligeât-on un grand nombre, on peut se trouver en présence d'un hasard, il faut établir des lois de dérivation et que la ressemblance en soit la conséquence ; or établir ces règles d'une langue à une autre à travers des chaînons rompus, lorsqu'une de ces langues est rigide et déjà cristallisée comme le grec, et que l'autre est encore à l'état fluide comme l'Egyptien, n'est pas chose facile, ni sans danger d'erreur. D'autre part, les règles de transmutation de sons

pouvaient ne pas être les mêmes dans les deux langues, et mesurer la phonétique Egyptienne d'après les lois de la phonétique Européenne serait certainement dangereux ; on tournerait sans résultat, dans un cercle trop étroit. Il fallait donc trouver d'abord les règles phonétiques propres à l'Egyptien, et voir ensuite si ces règles spéciales et celles spéciales à l'Indo-Européen ne pourraient pas se résoudre en d'autres supérieures et communes dont on suivrait l'application suivant la méthode scientifique.

Ces difficultés rebutèrent les savants qui remirent à un autre âge et à un stade de la science plus avancé cette audacieuse recherche ; ils craignaient peut-être aussi de voir se briser dans cet effort les règles particularistes observées dans l'Indo-Européen.

En effet, la science de la linguistique Indo-Européenne a fait d'immenses progrès, mais le résultat même de ces progrès a été de cristalliser cette science ; on s'est reposé sur les principes admis, on en cherchait seulement de nouvelles applications et d'autres preuves ; c'est ce qui arrive à toutes les sciences qui ont réussi. Or, si l'on applique à l'Egyptien les règles de la phonétique Indo-Européenne, on est complètement dérouté ; on trouve des permutations de phonèmes que l'Indianiste qualifiera de barbares, et qui cependant existent.

Pourtant à force de chercher dans les langues Indo-Européennes elles-mêmes l'application de plus en plus rigoureuse de leurs principes, les néo-grammairiens voyaient qu'il fallait se heurter à des impossibilités ; il y avait des exceptions irréductibles et pourtant on sentait qu'entre deux mots Indo-Européens séparés par l'abime d'une loi phonétique la parenté existait quand même.

Par exemple, les deux mots latins, *baculus* et *batuere*, (le bâton pour frapper et frapper) ont un sens très rapproché, et leur son aussi est presque semblable ; on serait donc tenté de dire que l'un dérive de l'autre, ou tout au moins, que les deux ont une origine commune. Cependant, cela est impossible si l'on suit les règles de la phonétique Indo-Européenne, et si l'on

transgresse ces règles, il n'y a plus de vraie étymologie ; le latin *c* mène à un indo-européen *k*, le latin *t* à un indo-européen *t*, et jamais ni en latin, ni en Indo-Européen, *k* (*c*) ne peut devenir *t*.

L'inexplicable s'explique si l'on remonte à l'Egyptien, comme à la source. La permutation défendue en Indo-Germanique y est permise, là *k* et *t* permutent fréquemment ; de plus, *k* final et *t*, régulièrement. Ce n'est pas tout, cette permutation a lieu précisément dans les mots correspondant à ceux latins que nous venons de citer. On y trouve *beq*, l'arbre (copte : *baqou*, malleus) *pet*, le bâton, *betk*, frapper (copte : *bot-s*, *bet*) *best*, la branche d'arbres. Donc dans une époque proethnique Egypto-Indo-européenne les lois phonétiques étaient celles de l'Egyptien ; entre *baculus* et *batuere* un pont se trouve jeté par lequel bien d'autres mots, aussi inexplicables jusqu'à présent, vont passer à leur tour.

Comment se fait-il que dans cette langue proethnique *beq* = *pet* et *petk* ? *Petk* a-t-il servi d'intermédiaire entre les deux autres formes ? le *t* qui s'y trouve est-il radical, ou n'est-ce pas une *adformante* qui s'y est infixée, puis a chassé la dernière radicale ? C'est une autre question que nous aborderons tout-à-l'heure. Mais quelle qu'ait été l'origine du *t*, à une époque quelconque il s'est échangé avec le *q*, et le latin en a gardé l'effet proethnique.

Les lois de dérivation phonétique propres à l'Indo-Européen sont-elles par là blessées ? Nullement, elles continuent seules d'opérer dans leurs sphères. Mais ce qu'elles n'expliquent pas, ce qui était considéré comme une anomalie, devient un phénomène régulier dans une existence antérieure où les *oscillations phonétiques* étaient beaucoup plus *larges*. Dans l'intérieur de la famille indo-Européenne, chaque branche n'a-t-elle pas souvent aussi ses lois propres ; la phonétique des langues romanes, par exemple, n'a-t-elle pas ses phénomènes particuliers ?

Nous avons tout-à-l'heure comparé deux mots de la même langue *baculus* et *batuere*, nous allons arriver à la même constatation si nous comparons entre eux des mots Indo-Européens,

mais de langues différentes, par exemple le Sanscrit *bhrāg*, luire, *bhrágg'*, griller, et d'autre part l'allemand *morgen*. D'après les lois de la phonétique Indo-Européenne aucune parenté possible, et cependant la similitude du sens et aussi des mots éclate. Le *bh*, le *b* et le *v* s'échangent dans certaines conditions, mais non le *b* et l'*m*. En Egyptien, au contraire, cette permutation est usuelle : *bŭirqa*, en copte, *braj*, splendeur ; *mārś*, en copte *merse*, roux. La langue proethnique et commune aux trois familles était conforme à l'Egyptien, c'est qu'alors *bhraj* et *morgen* étaient fonction l'un de l'autre et échangeaient leurs racines.

On peut multiplier les exemples, et cette étude serait on ne peut plus intéressante. On doit comparer en sanscrit *â-mišta*, *mansa* et *piçita*, la chair où *m* répond à *p*, *mansa* ayant donné l'Anglais *meat*, et le lithuanien *maista*.

Si ce recours à l'Egyptien donne la clef d'une foule d'anomalies de dérivation phonétique dans l'Indo-Européen, il donne aussi celle des anomalies du même genre du Sémitique. Voici les mots *scabâ*, être incliné, *hana*, courber, *hanniba*, être courbe, en hébreu *kâdad*, incliner, le sens est presque identique, mais comment rapprocher les mots ? C'est impossible d'après les règles Sémitiques : les deux premiers mots n'ont aucune consonne semblable, le deuxième et le troisième ne concordent que par leurs deux premières consonnes, mais le troisième a une troisième consonne qui répugne à celle du second ; le quatrième ne coïncide sur aucun point. Mais il suffit de mettre en regard les mots Egyptiens pour éclairer tout le problème. Au Sémitique *çabîn* correspond l'Egyptien *seb*, courber, au Sémitique *hanâ*, courber, l'Egyptien *hen*, du même sens ; à *haniba*, être courbe, correspond *qanb*, l'angle ; à l'hébreu *qâdad*, incliner, l'Egyptien, *ket-t*, rouler (copte : *kot*, roue). Et tous ces changements sont réguliers en Egyptien, c'est ce que nous établirons plus loin, et viennent d'une seule racine commune *keb*, courber.

De même, si l'on compare directement le Sémitique et l'Indo-Européen, il semble entre beaucoup de mots qu'il n'y ait aucun rapport de constitution lexiologique, quoique leurs sens soient identiques ou analogues.

Par exemple, les racines Indo-Européennes *pugio*, *findere*, *necare*, *metere*, *messis*, πταιω, πυγμη, *to poke*, *to beat*, *fechten*, *messer*, *meissel*, polon. *pukac'*, slov. *pest*, russe *meci*, glaive, sanscrit *bhag*, *pish*, sont bien éloignées, en apparence, les unes des autres, quoiqu'elles aient le sens générique de *battre*. Qu'est-ce donc si on les compare à l'arabe et à l'hébreu *bakka*, rompre, *bathaq*, frapper, *batta*, *fasa*, *faqâ*, *fatha*, *mâsa*, raser, *nakâ*, frapper, *nâgan*, *naqaf?* Mais si l'on introduit l'Egyptien, les impossibilités phonétiques disparaissent, lorsqu'on applique les lois que nous exposerons plus loin ; *pug-io* = l'égyptien *pek ; pugna*, l'égyptien *beχ-n*, et dans cette dernière langue il y a une loi spéciale qui justifie l'addition de l'*n*, aussi bien qu'une autre qui change *p* en *b*. Une autre forme que l'étude des lois de l'Egyptien déclare régulière *pesχ*, couper, explique l'arabe *bašaq*. De même Egyptien *neq-b*, affliger, justifie l'arabe *naqaf*, qui ne saurait le faire de lui-même. En même temps le trilitérisme vient à tomber, le *f* de *naqaf* n'est pas primitif, c'est la traduction de l'Egyptien *b* dans *neq-b*, où ce *b* est une réduplication de l'*n*. Nous reviendrons sur ce point que nous ne voulons qu'indiquer ici.

Nous avons fait une incursion digressive dans le Sémitique, nous ne voulions cependant qu'expliquer comment les anomalies et les exceptions phonétiques dans l'Indo-Européen avaient amené à en chercher l'explication ailleurs, et que cette explication pouvait être fournie par l'Egyptien.

Mais il n'y avait que des indices, non des preuves pour la science rigoureuse. Le problème consistait à rechercher si ces indices n'étaient pas trompeurs et dans le cas de la négative, de trouver les règles scientifiques établissant la parenté légitime et réelle des mots à phonèmes semblables ou se ressemblant.

Telle a été l'œuvre de M. Carl Abel ; c'est cette œuvre que nous avons à examiner dans ses procédés, dans ses résultats, et que nous voulons signaler à l'attention et à la discussion du public.

III. Plan suivi dans la recherche de la parenté entre les trois familles linguistiques.

Etait-il possible dans l'état actuel de la science de poser les règles certaines qui doivent à la fois faire découvrir et prouver la parenté cherchée ? Nous avons vu que si l'on applique soit les lois phonétiques qui règnent en Indo-Européen, soit celles qui règnent en Sémitique, on ne peut arriver à aucun résultat certain ; bien plus, ces lois sont réfractaires et s'opposent à la constatation définitive d'une parenté. Pourquoi ? Parce qu'elles sont limitées, étroites, à *oscillation très petite*. Par exemple, en Indo-Européen la gamme consonnantique est peu étendue ; il y a échange entre les lettres d'un même organe, les nasales exclues, par exemple entre *b*, *p* et *ph*, rarement *v*, jamais *m*, entre *d*, *t* et *th*, quelquefois *s*, jamais *n*, entre *g*, *k* et *kh*, même χ, mais non *ng* ; il n'y a pas d'échange habituel entre *m*, *n* et *ng* ; il y en a rarement entre *t* et *q*, *p* et *q*. C'est la loi de *substitution* ou de *lautverschiebung* qui l'établit le mieux, et ainsi qu'il suit :

en sanscrit.

1	2	3	4
bh, dh, gh	*b, d, g*	*p, t, k*	*ph, th, kh*

en gothique.

1	2	3
b, d, g	*p, t, k*	φ, θ, χ

en tudesque.

1	2	3
p, t, k	φ, θ, χ	*h, h, h.*

En Sémitique la gamme des permutations est la suivante en ce qui concerne les dentales seulement :

proethn.	arabe	assyrien	hébreu	éthiopien	araméen
t	*th*	*s*	*sh*	*s*	*th*
d	*dh*	*z*	*z*	*z*	*d*
t	*t*	*t*	*t*	*t*	*t (th)*
d	*d*	*d*	*d*	*d*	*d*
sh	*s*	*s*	*sh*	*s*	*s*
s	*sh*	*s*	*s*	*sh*	*sh*
s'	*s*	*s'*	*s'*	*s*	*sh.*

On voit combien elle est limitée.

Pourquoi ces règles de permutations sont-elles si limitées dans ces deux domaines? Parce que, chacun de leur côté, le Sémitique et l'Indo-Européen sont arrivés à se fixer, à se cristalliser, ne variant plus que dans des limites étroites. Et cette cristallisation a eu lieu de deux manières, et au point de vue phonétique et au point de vue psychique. Au premier, il est certain que les langues primitives possédaient beaucoup de doublets, qui se sont réduits avec le temps ; une idée était signifiée, par exemple, par une racine dont le squelette consonnantique était revêtu ad libitum de toutes les voyelles successivement ; souvent la consonne variait elle-même. Au second point de vue, le sens était vague, très compréhensif, flottant. Rien de tout cela n'existait plus dans ces deux groupes. Il y a là une question d'âge ; les parties solides d'un être organisé sont flexibles et même inconsistantes dans la première enfance ; elles se solidifient ensuite de plus en plus, jusqu'à une certaine immobilité.

L'Egyptien est-il dans le même état? A-t-il ses règles de permutation phonétique, et aussi de permutation sémantique, fixes, exactes, différentes, sans doute, de celles des autres groupes, mais aussi étroites? S'il en est ainsi, on va se trouver en face de trois groupes réfractaires, dont les différences radicales auraient pu se résoudre peut-être au moyen des règles plus compréhensives d'une langue proethnique, mais qui resteraient irréductibles, cette langue proethnique, à supposer qu'elle existât, devant toujours rester inconnue.

Si, au contraire, l'Egyptien a un âge différent des langues des autres groupes, s'il se trouve encore à l'état de flexibilité, de fluidité qui leur manque, si ses règles sont plus larges et peuvent expliquer les anomalies apparentes des autres groupes, cette langue proethnique est peut-être trouvée, elle est vivante, palpable, et il n'y a plus lieu de désespérer d'une solution.

Mais, comme nous l'avons dit, l'Egyptien, même avec le secours du Copte, est mal connu dans ses lois, il a été étudié au point de vue philologique d'une manière trop exclusive. Il y

a là une observation préliminaire à faire. Il faut découvrir les lois phonétiques et les lois sémantiques de cette langue, pour pouvoir ensuite se rendre compte si elles sont applicables aux autres groupes, ce qui en prouverait la parenté.

La première de ces tâches n'est pas moins nécessaire que l'autre, elle lui sert de base scientifique, et c'en est la seule base solide.

De là trois parties bien distinctes dans l'essai tenté par M. Carl Abel.

Première partie. — Recherche des lois phonétiques et sémantiques de l'Egyptien.

Deuxième partie. — Application de ces lois aux ressemblances lexiologiques dans l'intérieur de chaque groupe et à l'explication des exceptions aux lois phonétiques spéciales à chacun d'eux.

Troisième partie. — Comparaison lexiologique entre les mots de même sens et de même forme des différents groupes et preuve de la parenté de ces mots.

PREMIÈRE PARTIE.

Recherche des lois phonétiques et Sémantiques de l'Egyptien.

Tout d'abord l'Egyptien est-il une langue à l'état relativement plus ancien, fluide dans la composition de ses mots, et flottant d'un sens à l'autre, dont la large compréhension puisse englober les particularités du Sémitique et de l'Indo-Européen ?

Là-dessus aucun doute. Si l'on envisage son dernier état, celui du Copte, on y rencontre souvent le même mot employant les voyelles les plus différentes et variant même ses consonnes. En Egyptien le phénomène est plus remarquable. D'abord les réduplications sont fréquentes *χet*, *χetχet*, signifient également : *suivre* ; puis on renverse entièrement le mot : à côté de *teb*, le figuier, se trouve *bêt* ; à côté de *pert*, rompre, *terp* ; d'autres doublets ne sont pas moins remarquables : *sen* et *ssen*, respirer ;

mes et *mess*, naître ; *ben* et *b-ben-n*, le cercle ; Egyptien *heb*, à côté du Copte *tebt*, le poisson ; les doublets *kenaù* et *ten*, frapper, *beq* et *neh*, l'arbre, où se rencontrent les permutations les plus hardies.

Au point de vue Sémantique le passage d'un sens à l'autre n'est pas moins remarquable. Le même mot représente les parties diverses du discours, comprend le sens actif et le sens passif, par exemple : *fîh*, en Copte signifie à la fois *couper*, *être coupé*, et *blessure* ; *fadji*, *rompre*, *être rompu* et *tronc* ; *mashshi*, *hache* et *tué* ; *hotp*, *caché*, *chute*, *Occident* ; *shôt*, *sacrifier*, *être sacrifié*, *sacrifice* et *victime*. Ce n'est pas tout, le sens lui-même se transporte aux plus extrêmes limites par une faculté de métaphore indéfinie propre aux peuples enfants : *hôv*, signifie : *travail*, *cause*, *base*, *quelque chose*, *gain* ; *kek*, *obscurité*, *lumière*, *feu* ; *ken*, *suffire*, *manquer*, *finir*, *consommer*, *repos*, *demeurer* ; *qer-a*, *fumée*, *nuage*, *ciel* à côté de *kar*, *pleuvoir* et du Copte *hal-ate*, *l'oiseau*. Jusqu'ici on retrouve ce qu'on peut remarquer dans beaucoup de langues anciennes, mais voici où la mesure est dépassée : *qen* signifie à la fois *fort* et *faible* ; *χenp*, *prendre* et *donner* ; *tem*, *renfermer* et *exclure* ; *sept*, *détruire* et *construire* ; *un*, *être* et *manquer* ; et en Copte même, *sôf*, *purifier* et *contaminer* ; *sholdj*, *délier* et *lier* ; *hli*, *quelque chose* et *rien* ; *hellot*, *colline* et *vallée* ; *smê*, *voix* et *ouïe* ; *dji*, *prendre* et *rendre*. Un tel phénomène est bien remarquable.

Sans même aller aussi loin, ne doit-on pas s'étonner de la multiplicité des mots pour exprimer une seule et même idée ? Il y en a, par exemple, 37 pour exprimer celle de *couper*.

Ces exemples suffisent pour qu'il soit bien avéré que la langue Egyptienne en était encore à un état de fluidité, sinon absolue, du moins, très notable. Mais ce qui est utile dans cet état pour notre recherche, c'est surtout l'existence d'un *doublet* d'une syllabe, *à côté* d'un autre de deux, et d'un autre de trois ; cela peut nous être d'un puissant secours lorsqu'il s'agira de réduire la *trilitérité* des racines Sémitiques semblables.

Mais précisément cette fluidité, cette inconsistance, va rendre

peut-être la tâche plus difficile à l'intérieur de l'Egyptien, si elle facilite ensuite les comparaisons. Il va être curieux de suivre l'auteur précité dans l'investigation des lois propres à cette langue.

Cette investigation est *double* ; elle se dirige du côté de la *phonétique* lexiologique et du côté de la *sémantique*.

1° *Recherche des lois phonétiques de la lexiologie Égyptienne.*

Les lois phonétiques appliquées à la lexiologie et à l'étymologie consistent généralement dans les règles des *transmutations* de phonèmes. Comment et dans quelle condition le *bh* Sanscrit devient-il *b* dans telle langue de la même famille, puis *p* dans telle autre ? Comment dans le Sanscrit lui-même tel son finit-il par être éliminé par son voisin ? Quand la transformation est générale dans tel cas donné, il en résulte une loi phonétique. Dans le Sémitisme et la famille Indo-Européenne, cette loi est seulement de transformation de phonème.

Seulement cette transformation, comme nous l'avons remarqué, a lieu dans d'étroites limites.

En Egyptien ces limites sont dépassées ; les transformations inouïes chez les autres groupes s'opèrent ici couramment. Elles constituent un *lautvechsel* tout particulier, que nous traduirons par le mot : *variation*.

Mais ce n'est pas tout ; les lois phonétiques dépassent en Egyptien les transformations de phonèmes.

Elles comprennent, en outre, d'abord les *déplacements de phonèmes*.

La *métathèse* n'est pas inconnue des langues Indo-Européennes, mais elle y est rare ; en tout cas elle ne va pas jusqu'à l'*inversion* complète du mot qu'elle retournerait ainsi. En Egyptien ce renversement total est fréquent, par exemple *ser* et *res* ont le même sens ; de même *teb* et *bet*, *pert* et *terp*. C'est ce phénomène de métathèse complet que M. Carl Abel appelle le *gegenlaut*, ce que nous traduirons par *inversion de la racine*.

Enfin un autre phénomène, plus important encore comme

instrument applicable ensuite à l'exploration du Sémitique et de l'Indo-Européen, est ce que Carl Abel appelle le *lautwuchs*, et ce que nous traduirons par *développement* ou *croissance de la racine*. Voici, par exemple, la racine *met*. Elle pourra devenir *m-met*, si on redouble la consonne *initiale*; *met-t*, si l'on redouble la *finale* ; *met-m*, si l'on redouble l'initiale, mais après la finale. De même *ker* peut devenir *k-ker*, ou *ker-r* ou *ker-k*.

Enfin ces trois sortes de phénomènes peuvent se produire simultanément. Ainsi, par exemple, la variation de la racine *ker* et sa croissance réunies peuvent donner, au lieu de *ker-k*, le mot *ker-h*, le *k* se transmutant en *h*, ou bien *ker-dsch*, ou il peut donner, au lieu de *k-ker*, le mot *dsch-ker*. De même *nek* peut devenir *nek-n*, en redoublant la consonne initiale à la fin du mot, mais il peut donner aussi, en y joignant les transformations phonétiques : *nek-m*, *nek-b*. De même la variation de la racine peut se réunir à son renversement. Par exemple, *sof*, boisson, devient *pose* ; *tes*, couper, devient *šet*. Enfin les trois phénomènes peuvent se trouver ensemble ; en voici un exemple : *meh*, prendre, peut devenir *s-χem* ; le copte : *mosi*, nourrir, peut devenir *sen-m*.

Nous n'insistons pas en ce moment, pour ne pas nous répéter, parce que nous allons examiner chacun des phénomènes en détail. Remarquons toutefois que nous restons pour l'accomplissement de ces *processus* dans la sphère de la racine. Il ne s'agit même pas de radicaux composés de la racine et d'un élément *thématique* ; il ne s'agit pas, à plus forte raison, du mot augmenté de préfixes ou de suffixes. Pas de composition, ni de dérivation ici ; *domaine de la racine pure*.

Ce sont, en effet, les seules modifications qui peuvent affecter la racine, en dehors de toute influence étrangère. Quelque activité qu'on veuille lui imposer, elle ne peut 1° que *se répéter* en tout ou en partie, en plaçant la partie répétée, tantôt au commencement, tantôt au milieu, tantôt à la fin d'elle-même, 2° ou *se retourner* dans sa structure, soit partiellement par *métathèse*, soit totalement par *gegenlaut*, 3° ou *modifier* suivant

des règles toutes ses voyelles, ou ses consonnes, ou quelques-unes d'entre elles.

Mais peut-elle accomplir tous ces mouvements en Egyptien, sans qu'une influence étrangère vienne y aider ? C'est le point essentiel. Si les mutations dérivent du contact d'autres mots, elles restent spéciales à la langue qui les a produites ; si elles sont spontanées, elles se reproduisent spontanément aussi dans les autres langues, ou plus exactement elles ont eu lieu spontanément dans la langue proethnique commune, et ont dû se conserver partout, au milieu des nouvelles règles phonétiques particulières à chacune.

Nous étudierons successivement :

1° le phénomène du *lautwechsel* ou *variation de la racine* ;

2° celui du *gegenlaut* ou *inversion de la racine* ;

3° celui du *lautwuchs* ou *croissance de la racine* ;

4° la réunion de ces trois phénomènes.

A. *Phénomène du Lautwechsel, ou variation de la racine.*

La variation de la racine, en ce qui concerne les voyelles, est bien connue, c'est la *variation vocalique* ; elle forme le fond de la lexiologie sémitique ; là, en dehors de toute influence de syllabes ou de mots voisins, la voyelle radicale se meut spontanément, se transforme sans cesse et sans limites ; on passe de l'*a* à l'*e* et à l'*o*, on atteint même l'*i* et l'*u*.

De toute autre nature est la *périphonie* (umlaut) et même l'*apophonie* (ablaut), ainsi que le guna et la vriddhi des langues Européennes. La *périphonie* se produit sous l'influence de la voyelle de la syllabe suivante, elle n'a rien de spontané ; l'*apophonie* se produit sous l'influence de l'accent : entre les trois degrés de l'échelle vocalique en grec *e*, *o* et *e* muet, c'est l'accent qui décide ; la syllabe *tonique* donne *e* ; la *posttonique*, *o* ; enfin l'*atone*, *e muet*. La racine dans sa voyelle même n'a pas de vie propre.

Il en est différemment en Sémitique quant aux voyelles ; la variation vocalique ne peut se mettre au compte d'un élément

externe. Mais là se borne l'*activité de la racine*, elle n'atteint pas les *consonnes*.

Dans les deux groupes, sauf en Indo-Européen dans la *lautverchiebung* qui n'a lieu d'ailleurs que de langue à langue, et qui tient à des causes externes, peut-être à l'accent, les consonnes ne varient pas, surtout avec l'effet de faire varier le sens des mots. Le *squelette consonnantique* reste immobile, solidifié, ou, du moins semble l'être. Il l'est certainement dans l'état actuel, et s'il a été mobile, ce n'a pu être que dans une période proethnique, ce que nous rechercherons.

On pourrait en conclure ce principe que la racine n'est pas par elle-même douée de vie ; que c'est un corps rigide, sans initiative, qui ne reçoit l'impulsion que du dehors. Cette inactivité de la racine est, en effet, un dogme, si l'on s'en tient aux idées reçues.

Mais si l'on examine l'Egyptien, on fait cette découverte de la plus haute importance que la racine, à l'origine du moins, a été fluide, mobile, se transformant d'elle-même hors de l'influence du milieu, en un mot, que *la racine vit, croit, décroit, se développe par ses propres forces*. En ce qui concerne le *lautwechsel*, elle modifie seulement ses phonèmes ; mais nous la verrons bientôt aller plus loin, pousser des rejetons, entrer en mouvement.

La variation de la racine en Egyptien se distingue donc essentiellement de celle qui s'accomplit dans les autres langues en ce qu'elle est *spontanée*.

Elle s'en distingue aussi par un autre caractère, en ce qu'elle se fait dans des *limites bien plus larges*.

Nous avons décrit plus haut la seule *oscillation phonétique* permise en Indo-Européen et en Sémitique. Elle se borne à échanger les ténues avec les sonores ou les aspirées ou fricatives ; mais les nasales *n*, *m*, *ng*, les vibrantes *r*, *l* sont exclues du cercle.

M. Carl Abel a recherché si les permutations ne devaient pas dépasser cette sphère à laquelle l'oreille des Indo-Germains s'est habituée.

Il avait devant lui l'exemple de nombreux groupes linguistiques qui présentent une échelle très vaste de permutation. Nous voulons en citer quelques exemples :

Dans les langues Néo-Indiennes l'*r* permute facilement avec le *d* ; toutes les sifflantes se confondent.

Dans les langues Ouraliennes, la ténue ne se transforme pas seulement en la sonore correspondante, mais aussi en *spirante* et en *chuintante* ; par exemple le *k* finnois devient *g* en Morduin et en Lapon, χ en Vogul, *tsh* ou *h* en Magyare. Le *t* finnois devient *d*, *s*, *z*, *h* ; l's devient *sh* ou *h* ; l'j voyelle se développe en *dj* ; l'*m* s'adoucit en *v* et en *b*.

Dans les langues Altaïques, le *k* Turc devient un χ en Jakoute, le *t* jakoute devient *s*, *y*, *j* en Turc ; enfin, et ceci est très remarquable, le *p*, le *b* et l'*m* s'échangent. Turk : *burun*, nez, Jakoute *murun* ; Jakoute *mus*, glace, Turk : *buz*.

Dans les langues Bantou le *t* du Cafre devient *r* en Makua ; le *t* du Sechuana devient *nd* dans les autres langues ; le *p* du Cafre devient *h* en Tekeza ; le *mb* de la même langue se change en *n* en Sechuana ; l'*f* devient *v*, *l* et *r* en Makua et θ, *s*, en Héréro ; l's devient *k* en Angola ; l'*l* et l'*r* s'échangent entre eux couramment ; enfin le *z* du Cafre devient *dsh* en Nika, *g*, *s* en Pongoué, *d* en Benga et *r* en Isubu.

Si de la comparaison des diverses langues Bantou nous passons aux phénomènes qui s'accomplissent dans chacune d'elles, nous arrivons à des constatations analogues. Prenons pour exemple, le Pongoué ; dans certains cas grammaticaux, voici les conversions :

g	*r*	*l*	*v*	*w*	*y*	*zy*	*z*
k	*t*	*d*	*p*, *f*	*f*, *b*	*dsh*, *i*	*sh*	*s*

Par une sensation particulière, les ténues correspondant aux sonores dans ce tableau, *l* y est considéré comme la sonore vis-à-vis du *d*.

Dans les langues de l'Océanie, les permutations les plus hardies sont fréquentes.

Le *t* et le *d* Malais se changent en *r* et en *l* dans les autres

langues, le *d* devient souvent *tr* au commencement des mots en Malgache ; le son *r* se rejoint aux gutturales et devient *g* et *k*, *h*, en passant par *γ* ; le malais *darah* sang, devient en Ibanag *daga* ; le son *r* devient *z* en Malgache ; quant à l'*r* et à l'*l* ils permutent sans cesse. Ce qui est surtout remarquable, c'est qu'un son, tout spécial, réunit à la fois le *t* et l'*r*, le *d* et l'*l* comme ailleurs en Nahuatl le *t* et l'*l*.

Nous avons remarqué ailleurs dans les langues Pano (Américaines) la permutation régulière entre *k*, *gh* et *tch*, entre *t*, *d* et *r*.

Mêmes phénomènes phonétiques dans les langues dites Hyperboréennes ; dans le Kotte l'*r* et le *t* s'échangent incessamment.

Un phénomène plus remarquable est la permutation entre les phonèmes d'organe différent. Il est cependant fréquent dans les langues Polynésiennes ; le *t* des autres langues se change régulièrement en *k* en Hawaïen ; dans les langues Malaises le *g* Javanais devient *b* en Malais, le *b* Malais s'échange avec le *r*, *l* Javanais et le *k* Malgache, et dans un même mot on peut rencontrer le passage de la labiale à la dentale et la gutturale ; malais : *bintang*, étoile = Javanais *dintang* et Malgache *Kintana*.

Ce passage se fait plus facilement par les nasales. Le Morduin *menda*, bâton, devient le hongrois *nad*, roseau.

De l'*r* à l'*l* le passage est si fréquent que certaines langues possèdent un son intermédiaire : à savoir le Chinois, le Samoyède et le Tamoul.

Dans les langues Esquimaudes l'échange a lieu entre *r* et *k*, *g*, entre *r* et *t*, *d*, entre *r* et *š*, *ž* ; le son mixte *rk* existe en Groënlandais.

Dans l'intérieur de la même langue il y a souvent des mutations aussi hardies. C'est ainsi qu'en Serer on observe du singulier au pluriel les mutations suivantes :

k en *g* ; *g*, *ng* et *χ* en *k* ; *tj* en *dj* ; *t* en *d* ; *d*, *nd* et *r* en *t* ; *p* en *f* ; *b*, *mb*, *f* en *p* ; *w* en *b*.

Ces exemples nous suffiront. Nous voulons cependant ajouter

que plus près de nous, dans notre propre famille, l'étude des dialectes nous fournit souvent des cas aussi remarquables. C'est ainsi qu'en Tzaconien, dialecte Grec, le θ se change en *s*, le digamma en *b*, l'*s* en *r*, le ζ en νδ ; le *k*, le *p*, le *t* se nasalisent ; le γ, le τ passent au *tch*, l'*s* au *sh*, le χ au *sh*.

Nous nous arrêtons et nous renvoyons pour le développement des règles de permutation propres à chaque famille linguistique à nos deux ouvrages : *Essai de phonétique générale*, et *Phonétique dynamique ou historique comparée* ; nous avons seulement voulu montrer que les mutations phonétiques qu'on va constater dans l'Egyptien, si elles nous paraissent audacieuses au sortir du domaine Indo-Européen, sont, au contraire, modérées, si on les compare à celles d'un grand nombre de langues.

Prenons maintenant pour guide Carl Abel et étudions les transformations phonétiques de la racine Egyptienne. C'est dans son grand ouvrage : *Einleitung in ein Ægyptisch-Semitisch-Indoeuropäisches Wörterbuch* qu'il nous en fournit de nombreux exemples.

En Copte voici les règles des permutations :

1. Echange de *p*, *b (v)*, *m*, *n*, *ph*, *f*
2. échange de *v*, *f*, *ou*
3. échange de *p*, *v*, *oû*, *ai*, *ei*, *f*
4. échange *k*, χ, *sh*, *h*, esprit doux,

et de *k*, *ṣh*, *sh*, *dj*, *t*, *s*.

5° échange de *k*, *kn*, *n*.

6° de *r*, *n-l*, *n-r*, *l*, *n*, *nr*.

Dans l'Egyptien ancien voici les permutations constatées :

1° entre *k* et *ḳ (g)*.

bek et *beḳ*, l'épervier, *ḳerḥ* et *kerḥ*, la nuit.

2° entre *k*, *ḳ* et *q*.

qā, *ḳā* et *kā*, une certaine pierre ; *qeb* et *a-ḳeb*, froid ; *qemḥ*, *ḳemḥ*, voir ; *qen* et *kenn-u*, gras ; *qerqer* et *kerker*, rouler ; *neqr* et *neḳr*, cribler ; *'šekr* et *'šeqī*, l'anneau.

3° entre *h* et *ḥ*.

beh et *beḥ*, creuser ; *ḥa* et *ha-ī*, le front ; *heb-i* et *ḥeb*, l'ibis ;

ḥeqr et *hekr*, la faim ; *her-u* et *ḥir*, hors ; *ḥun* et *han*, mouvoir ; *hen* et *ḥun*, prier.

4° entre *k*, *ḳ*, *K*, *q*, *h*, *ḥ*.

peḳ et *beh*, piquer ; *ku* et *ḥā*, l'essence ; *ka* et *ḥā* davantage ; *kab* et *ḥeb*, se plaindre ; *nek* et *neh*, étendre ; *peḥ-ṭ* et *beḳ-s*, couper ; en Copte *khem* et *hem*, chaud ; *khello* et *hallo*, vieillard, vieillesse.

5° entre *k*, *ḳ*, *K*, *q*, *χ*.

aq, *àχī*, pain ; *ka*, *χa*, *χā*, placer ; *qeb*, *χebb*, vase ; *ḳab*, *à-χb*, eau ; *qar*, *χer*, navire ; *qat*, *χet*, froment ; *meχ*, *mnq*, vide ; *rek*, *reχ-s*, fendre ; *neḥb*, *neχb*, lotus ; *kep*, *ḥap*, cacher.

6° entre *k*, *ḳ*, *K*, *q*, *sh*.

qa, copte *shie*, chevreau ; *ke*, copte *she*, autre ; *ḳer*, copte *shol*, enlever ; *ḳet*, copte *shōt*, piscine.

7° entre *k*, *ḳ*, *q*, *K*, *kh*, *χ*, *h*, *sh*, *dj*.

qa, copte *djō*, vaste ; *qeb*, eau, copte *djaf*, froid ; *emḳ*, crocodile, copte *mdj-o* ; *teq*, fendre, copte *djōdj*.

8° entre *ḥ*, *h*, ع, *š*.

ḥep, aller, *šep* ; *ḥet'*, arbre, copte *šta*, forêt ; *heh*, feu, copte *šah* ; *ḥut*, *šeṭ*, faisceau ; *uχa*, *uš*, nuit.

9° entre *k*, *ḳ*, *q*, *K*, *t'*, *t*, *ṭ*, *ti*, *dj*, *sh*.

qer-r, brûler, *t'er*, copte *djere*, *shere* ; *mek*, envelopper, *met'i*, volume ; *qāḥ*, *teh*, prendre ; *peḳ*, *fetq*, arracher, copte *fesh*.

10. *K*, *h*, *ti*.

copte *vōk (bōk)*, *pat*, *poh*, aller pied ; *ket*, se reposer, *ḥeṭ*, siège, *t'ati*, siège, *à-ses*, statue.

11° *t*, *t'*, *ṭ (d)*, θ.

āṭ, *āt*, terre ; *áṭ*, *āt'*, entendre ; *áṭ*, *át*, *āt'-ṭ*, enfant ; *bešt*, *bešṭ*, ennemi ; *neṭem*, *net'em*, siège, se reposer ; *ut*, *uṭ*, *ut'*, payer ; θ*er*, *ṭer*, byssus.

12° *k*, θ.

qemā, midi, copte θ*eman* ; copte : *ker-s*, θ*ar-i-k-i*, poisson.

13° *ḥ*, *h*, *χ*, θ.

ḥir, montagne, sur, *χer*.

14° *dj*, *kh*.

khem, livre, copte *djōm*.

15° *sh*, θ.

θek-t, nourriture, copte *shashe*, *jôj*.

16° *k*, *t*, θ.

kal-θ, tête, copte *kara*, tête, *θal*, *tal*, sommet.

17° *k*, *k*, *q*, *K*, *s*.

bek, *bes*, lueur ; *bes*, *bōk*, aller ; *qem*, *sám*, nuit ; *ḳem-š*, *sem-a*, cheveux ; *lek-h*, copte, *ledj-h*, *lingere*, *las*, langue.

18° *s*, *š*.

asb, *āšbu (?)*, consumer ; *us* et *uš*, vaste.

19° *s*, *ḥ*, *q*, *k*.

qeb ḥ, *ḥep-t*, *heb*, *hefti*, voler, *seft*, oiseau ; *māk*, envelopper, *meḥ* et *mes-s*, ceindre.

20° *p*, *b*, *v*.

áp, *āb*, travail, copte *ieb*, *iev* ; *beḥ*, *peḥ*, couper.

21° *p*, *f*.

āf, *āp*, voler ; *kef*, *šep*, prendre ; *sep*, *sef-t*, couper.

22° *p*, *m*.

áp, *ám*, liquide, *áp-t*, mesure, *ám-ŭŭ (?)*, mesurer ; *rep*, fleurir, copte *lam*, splendide ; *men*, *penā*, transporter ; *peḥ*, lac, *meḥ*, arroser ; *sep*, *sema*, tuer ; copte *peš*, *meš*, diviser.

23. *b*, *m*.

áhb, *áhm*, encens ; *áhab*, *áham*, courir ; *bal*, *ber*, *mer*, œil ; *men*, *ben*, manquer ; *bari*, copte *mr-om*, navire ; *bāḥ*, *meḥ*, puiser ; *qem-ṭ*, *ḥeb-t*, se plaindre ; *qen-b*, copte *kol-m*, angle ; *mrh*, copte *brehi*, gras ; *mes*, *besa*, protéger ; *neb*, copte *nim*, tout ; *sāb*, *sām*, honnête ; *t'ebā*, copte *θom*, fermer ; *t'eṭm*, *teṭbu*, mordre ; *χab*, *χam*, incliner ; *ḥeb*, *ḥem*, pêcher.

24. *f*, *m*.

serf, *sarmm*, *herp*, inondation ; *s-χef*, *s-χem*, couper.

25. *p*, *b*, *m*.

bal, *mer*, œil, *per*, voir ; *pāpā*, *ma*, briller ; *χeb-s*, lampe, *ḥem*, voir ; *ḥem-s*, être assis, *ḥep*, *ḥeb*, aller.

26. *p*, *f*, *m*.

šep, *χem*, copte [illegible]

27. *b*, *n*.

beq, *neh*, arbre ; *bešt*, *neš ut*, salive ; *beχ-n*, frapper, *nek* ; *beh-n*, *neχ-ī*, protéger ; *u-beχ*, *u-neχ*, vêtir ; *seb*, *sebi*, *seni*, passer ; *ḥeb*, *ḥun-n*, charrue ; *ḥebt*, *ḥenṭ*, couper.

28. *m*, *n*.

qem, *ḳen*, temps ; *mā*, *nā*, parvenir ; *ma*, *nāā*, briller, couleur ; *met*, *net'net'*, établir ; *mat'-ṭ*, *net*, humide ; *meti*, *nut'-r*, crier ; *meḥ*, *nāš*, s'emparer de ; *meḥ*, *neχt*, fort ; *nen*, *men*, non ; *rem-t*, *ren-nt*, déesse des moissons ; *mer-u*, *ner-u*, homme ; *semer*, *neser*, malheureux ; *ṭem*, *ten*, couper ; *ḥem*, *ḥen*, voir ; *han*, ordonner, maître, esclave, *hamu*, *hem-i*, gouverner ; *kem-ā*, *qen*, frapper.

29. *p*, *n*.

šep, prendre, *šennu*, filet ; *peḳ*, *nek*, frapper ; *peḥ-ṭ*, *ṇeh*, séparer ; *peχ-ṭ*, *nah-t*, tomber ; *pes*, brûler, *nes*, flamme.

30. *p*, *m*, *n*.

šep, heure, *qem*, *ḳen*, copte *djep* ; *sep*, *sema*, *sen*, couper ; *ḥep*, *heṇ*, aller, *ḥem-s*, être assis.

31. *b*, *m*, *n*.

ben, *men*, *nen*, manquer ; *bar-i*, *nār*, poisson ; *sema*, *sen*, couper, *sĕb-á*, glaive ; *sam*, *sensen*, *sebseb*, ceindre ; *χm-ṭ*, nez ; *χn-m*, sentir, copte *sb-ša*, nez ; *šeb-t*, *šebn*, *šen-m*, *χen-m*, joindre ; *heb-t*, *hamu*, *ḥen*, ordonner.

32. *p*, *b*, *n*, *m*.

patu, source, *betbet*, couler, *net*, eau.

33. *p*, *u*.

uṭ-b, *peṭ*, *pes*, aller ; *ūaš*, *peš*, briser ; *patu*, fontaine, *uat*, couler ; *sep-s*, *suu*, prier ; *tep*, *ṭu*, tête.

34. *p*, *b*, *f*, *u*.

ūa, *fa*, *ba-i*, porter ; *bāḥ*, *fuḥ*, copte *uoth*, *peh-t*, verser.

35. *b*, *m*, *u*.

beḥ-āu, *ūaḥ*, *meḥ-ī*, poisson ; *mār*, ceinture, *ur-ti*, couronne ; *t'ām*, sceptre, *t'āu*, baton, *θebθeb*, frapper.

36. *v (b)*, *n*, *u*.

bas, *ūaš*, *neš-ṭ*, couper ; *hab-q*, *ḳen-n*, être faible.

37. *f*, *ai*, *ei*.

copte *djēf*, *djaie*, désert.

38. *p*, *b*, *au*, *m*.

seb, *sem-a*, *šen*, *ṭeb-n*, *t'aūa*, *t'aau*, *tema*, cheveux, laine.

39. *r*, *l*.

ār, *āl*, monter ; *ārq*, *ālk*, lier ; *åšer*, *åšel*, fleuve ; *iār*, *iāl*, splendeur ; copte *krōm*, *klōm*, feu ; *qer-r*, *qel-l*, holocauste ; *qerf*, copte *kelou*, voile ; *ur-ī*, *ūal*, abondance de cheveux ; *ro*, copte *la*, *lō*, bouche ; *r-bor*, copte *e-bol*, hors de ; *rek*, *lek*, temps ; *rek-ḥ*, *lek-ḥ*, briller ; *ranen-t*, *lanen-t*, Cerès ; *rem*, copte *rimi*, *limi*, pleurer ; *rest*, *lest*, l'Enfer ; *reṭ*, *leṭ*, escalier ; *reṭ*, copte *let*, le pied ; *tešer*, *tesel*, encens.

40. *r*, *n*.

år, *àn*, être ; *arb*, *ānbu*, contenir ; *berber*, *benben*, bouillir ; *ken-ḥ*, *ker-ḥ*, obscur ; *nbīt*, copte *erbit*, siége ; *rem*, *lem*, homme ; *peneš*, *pereš*, globule ; *per*, naître, *ben-n*, engendrer, phallus, *bennu*, fils ; *reṭ*, *nett*, lier ; *refnef*, *nefnef*, ver ; *her*, *hen*, vase ; *ḥer*, *ḥon*, prince ; *ḥer*, *ḥen*, *ḥān*, avec.

41. *l*, *n*.

las, *nes*, langue ; *nesep*, copte *lapsi*, couper, bois coupé.

42. *r*, *l*, *n*.

ārq, *ånq*, envelopper ; *merḥ-u*, *menḥ*, cire ; *refref*, *nefnef*, *leflif-i*, fragment ; *χel*, *hun*, *šer*, jeune homme.

Nous avons choisi les exemples les plus frappants ; ils ont surtout ceci de remarquable que les mots avec les mutations phonétiques les plus fortes conservent le même sens, ce qui n'arrive pas sur le terrain Sémitique, ni sur l'Indo-Européen. C'est pour nous un précieux point de répère. Nous verrons, en effet, plus loin, toutes les mutations phonétiques ci-dessus et celles ci-après se reproduire dans les deux autres familles, mais difficilement reconnaissables comme telles, parce que les variantes ont pris des sens quelquefois tout-à-fait différents ; de sorte que nous serions déroutés, si nous ne possédions le fil que nous fournissent les doublets Egyptiens dont le sens n'a pas encore évolué.

D'autre part il faut retenir la *largeur de l'oscillation* entre les consonnes. C'est ainsi qu'on passe de *k* et *h* à *θ*, *t* et *s*, de

p et de *b* à *m* et *n*, de *r* à *l* et *n*, directement même de *b* à *n*. Nous ne pourrions le croire si nous n'en avions pour preuve l'identité de signification des mots ainsi rapprochés en Egyptien, et si d'autre côté, nous n'avions constaté une oscillation aussi large dans beaucoup d'autres familles.

Tel est le premier signe de vie de la racine, l'échange entre ses phonèmes consonnantiques. Un pareil échange existe entre les voyelles, mais il est plus difficilement saisissable, on ne pourrait le constater qu'en Copte, car en vieil Egyptien les voyelles ne sont souvent pas marquées.

Mais la racine a une vie plus intense qui avait été jusqu'à présent à peine soupçonnée. Elle se manifeste par les phénomènes suivants :

(A continuer.) R. DE LA GRASSERIE.

LA LUMIÈRE ZODIACALE

D'APRÈS LES ANCIENS.

Suivant MM. Gruson (1) et Brugsch (2), les Egyptiens auraient connu et adoré de tous temps la lumière zodiacale, phénomène visible surtout en Orient, avant le lever et après le coucher du soleil. C'est une sorte de gerbe étincelante ou de pyramide lumineuse qui apparaît droite sur l'horizon en été, tandis qu'elle penche plus ou moins le reste du temps, et qui provient, selon Dominique Cassini, d'une nébuleuse lenticulaire environnant le soleil. Plusieurs astronomes, entre autres M. Faye, voient dans cette nébuleuse une poussière de corpuscules ou de corps servant à alimenter la chaleur du soleil, dont la lumière est en effet celle d'une flamme contenant des poussières solides en ignition, d'après les expériences de polarisation d'Arago. Le soleil, conjecturait Descartes (3), est « un amas de poussière qui se meut avec violence ».

Les Egyptiens auraient figuré la lumière zodiacale sous la forme d'un triangle tantôt droit et tantôt penché. M. Brugsch ajoute à ce renseignement que, (en dehors de l'Egypte évidemment), « la connaissance de la lumière en question ne date que d'une époque relativement très récente. Elle a été observée pour la première fois vers l'an 1660 (4) ».

Toutefois, il paraît bien que cette constatation avait été faite par les Grecs longtemps avant l'ère chrétienne, quoique ni

(1) Im Reiche des Lichtes.

(2) Proceedings of the Society of Biblical Archæology, Mars 1893, p. 231-6, et Juin 1893, p. 387-91.

(3) Principes de la philosophie, 3e partie, ch. 21, 22 et 72.

(4) Proceedings, Mars 1893, p. 231-2.

M. Brugsch ni M. Gruson n'en aient parlé, et il sera peut-être utile de le montrer brièvement.

Diodore, dans sa description de l'Arabie, rapporte que là « le soleil semble sortir de la mer comme un charbon ardent qui jette de grandes étincelles ; qu'il ne se montre point, comme à nous, sous la forme d'un disque, mais qu'il s'élève sur l'horizon comme une colonne dont le chapiteau est un peu écrasé (la pyramide zodiacale est un peu courbée à sa tête, dit M. Brugsch) (1), ἀλλὰ κίονι τὸν τύπον ἔχειν ἐμφερῆ, μικρὸν ἐμβριθεστέραν ἔχοντι τὴν ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἐπιφάνειαν. Diodore continue en citant Agatharcide de Cnide, auteur d'une histoire d'Asie (2), à qui ce qui précède est certainement emprunté aussi : « à son coucher, après avoir disparu, il semble éclairer le monde de nouveaux rayons (3) ». Le dernier traducteur français de Diodore, Hoefer, ne s'y est pas trompé, et a joint au texte la note que voici : « une colonne de feu s'élevant de l'horizon, une gerbe de lumière jetant des étincelles comme un charbon ardent, etc., en un mot plusieurs de ces phénomènes énumérés par l'auteur, semblent bien s'appliquer à certains effets de la lumière zodiacale. » Strabon, qui utilise surtout Artémidore et Eratosthène au sujet de l'Arabie (4), ne dit rien de cela, non plus qu'Hérodote, mais les mêmes phénomènes avaient été remarqués dans un tout autre endroit.

Certains philosophes grecs, dont Lucrèce résume les opinions, prétendaient que chaque jour un nouveau soleil naît d'une condensation de nuages enflammés, comme tous les autres astres, et, dit le poète,

Quod genus Idæis fama est e montibus altis
Dispersos ignes orienti lumine cerni,
Inde coire globum quasi in unum et conficere orbem (5).

Un peu plus tard, Diodore décrit le fait d'une façon moins

(1) Proceedings, Mars 1893, p. 232.
(2) Diodore, III, 10.
(3) Id., III, 48, traduction Hoefer.
(4) Strabon, XVI, 4, 19.
(5) De natura rerum, V, 662-4 ; cf. 730.

sommaire en parlant de l'Ida : « cette même montagne offre un phénomène étrange. Au moment où le Chien (Sirius) se lève au sommet de l'Ida, l'air qui environne ce sommet est si calme qu'il semble se trouver au-dessus de la région des vents, et, la nuit durant encore, on y aperçoit le soleil levant qui projette ses rayons, non pas sous forme de disque, mais sous forme d'une flamme dont les rayons se dispersent en tous sens et qui représentent des gerbes de feu se dessinant à l'horizon. Peu de temps après, ces rayons épars se réunissent en un seul faisceau de la dimension de trois plèthres (90 mètres), μετ' ὀλίγον δὲ συνάγεται ταῦτα πρὸς ἓν μέγεθος, ἕως ἂν γένηται τρίπλεθρον διάστημα, et, lorsque le jour paraît, le soleil se montre avec son disque lumineux ordinaire (1) ». Enfin, après Diodore, Pomponius Mela dit la même chose, en écourtant le début et en allongeant la fin de la description, inexacte chez lui en ce sens qu'il a pris le faisceau pour un globe : *Ea (flamma) cum diu clara et incendio similis effulsit, cogit se ac rotundat, et fit ingens globus. Diu is quoque grandis et terris annexus apparet : deinde paulatim decrescens, et quanto decressit, eo clarior, fugat novissime noctem, et cum die jam sol factus, attollitur* (2).

Ces trois écrivains ont emprunté leurs renseignements à quelques traités grecs antérieurs, probablement aux ouvrages du chef de l'école des Eléates, l'ionien Xénophane de Colophon, maître de Parménide. En effet, c'est la théorie de Xénophane sur le renouvellement journalier des astres (3), assez semblable sur ce point à l'opinion d'Héraclite (4), que Lucrèce expose en l'appuyant sur les observations faites au mont Ida. On adorait sur l'Ida Cybèle (5), *Idœam matrem* (6), et Zeus (7) qui y avait déjà des autels du temps d'Homère (8) : aussi n'y aurait-il rien

(1) XVII, 7, traduction Hoefer.
(2) II, 18.
(3) Plutarque, de Placitis philosophorum, II, 13, 20 et 25.
(4) Aristote, Meteorologicorum II, 2, et Problematum sect. XXIII, 30.
(5) Strabon, X, 3, 12-14.
(6) Lucrèce, II, 611.
(7) Platon, Civitas, III, et Lucien, Dialogues des dieux, IV, 2.
(8) Iliade, VIII, 48.

d'étonnant à ce que des observations astronomiques et météorologiques eussent été faites là de très bonne heure. Comme pour nos touristes le lever du soleil sur le Righi, l'apparition de la lumière zodiacale devait être, jadis, une curiosité motivant l'ascension de la montagne par les dévots ou les voyageurs.

On voit que la connaissance de la lumière zodiacale a pu être très ancienne dans le monde grec, où l'on ne négligeait pas plus qu'en Egypte l'examen des astres. Posidonius avait passé trente jours, en Espagne, à observer le coucher du soleil sur l'Océan (1), et Strabon vit encore à Héliopolis un prétendu observatoire d'Eudoxe (2) ; *Eudoxus quidem in cacumine excelsissimi montis consenuit, ut astrorum cœlique motus deprehenderet*, dit non sans quelque ironie un des personnages de Pétrone (3).

Xénophane vivait au sixième siècle avant l'ère chrétienne, et Agatharcide au deuxième.

II

La confrontation de ces renseignements avec ceux que fournit l'Egypte, permet de faire quelques remarques.

En premier lieu, les Grecs voyaient dans la lumière zodiacale une des singularités de l'Arabie, et les Egyptiens avaient fait à Pa-Sapt du triangle personnifié, Sapt, la divinité de leur nome arabique, où ils l'assimilaient au dieu spécial de l'Arabie, Bès (4), (probablement le Feu). Ils appelaient Sapt *le maître de l'Orient et de l'Arabie* (5), ainsi que l'Ame orientale, *ba ab-ti* (6) ; (le Soleil était *ba sapt* dans la terre (7), c'est-à-dire âme-triangle ou âme du triangle). Sapt était un Horus, dieu adoré aussi sous le nom d'*Horus sur sa colonne* (lotiforme) dans le nome ara-

(1) Strabon, III, 1, 5.
(2) Id., XVII, 1, 50.
(3) Satyricon, 88.
(4) Naville, Goshen, pl. 2 et 4.
(5) J. de Rougé, Géographie de la basse Egypte, p. 141.
(6) Naville, Goshen, pl. 1 ; cf. Pepi I, l. 669, Merenra, l. 656, et Champollion, Notices, I, p. 860.
(7) Bonomi et Sharpe, The alabaster sarcophagus of Oimeneptah I, pl. 8, B ; cf. id., pl. 2, c.

bique (1) et dans son voisinage : le centre du culte d'Horus sur le lotus était aux deux Buto, dans l'une desquelles le jeune dieu avait une île flottante, comme la Délos d'Apollon (2). Là, il avait été nourri par la déesse-lotus Uadjit, forme d'Isis (3), et compagne de Bubastis (4) qui est probablement la Flamme, comme sa variante Sekhet. L'Horus de Buto, ou l'Harpocrate sur le lotus des médailles (5) et peut-être le nain dans l'île orientale des vieux textes (6), représentait le soleil levant qui renaissait chaque matin, à peu près comme le soleil d'Héraclite et de Xénophane : peut-être sa colonne symbolisait-elle à Buto la lumière zodiacale, comme le triangle la symbolisait à Pa-Sapt.

En second lieu, c'est au moment de la Canicule que la lumière zodiacale était visible le matin du haut de l'Ida, et la Canicule se nommait en égyptien le triangle, Sapt, Sothis, ce qui montre que les Egyptiens avaient établi, comme les Grecs, une certaine corrélation entre les deux phénomènes, grâce sans doute à la longueur du jour et à la pureté de l'air en été. Sothis était Isis, la mère d'Horus, et une vieille formule jouant sur le sens du mot *sapt*, qui signifie aussi *féconder*, comme le savait Plutarque (7), dit qu'Horus-Sapt naît d'Isis fécondée, *sapt* (8) ; cette formule, pour Sothis, nous ramène par Horus au type que représente le Sapt arabique ; d'autres documents placent d'ailleurs Horus dans Sothis (9). Ainsi, avec Sothis, la lumière zodiacale se trouve assimilée à l'étoile qui l'accompagne.

En troisième lieu, un texte unique peut-être mais certain, appelle au papyrus magiqne Harris, dans la conjuration du crocodile, le dieu chien Anubis du nom de Sapt, *fils du Soleil*. D'après cet indice, les Egyptiens auraient fait du chien, lors de

(1) Naville, Goshen, pl. 7.
(2) Hérodote, II. 156
(3) J. de Rougé, Edfou, pl. 148.
(4) Naville, Recueil de travaux, X, p. 59.
(5) Id., p. 62.
(6) Pepi, l. 400-1, et Merenra, l. 572-3.
(7) Plutarque, d'Isis et d'Osiris, 61.
(8) Teta, l. 276-7, et Pepi I, l. 30-1.
(9) Cf. Todtenbuch, ch. 101, l. 7.

la Canicule comme on le verra plus loin, un gardien, un messager ou un compagnon dans leurs fables, la lumière zodiacale étant, selon l'expression de M. Brugsch (1), « un espèce de messager ou héraut du soleil naissant », comme d'ailleurs la lumière crépusculaire (2). Pour les Grecs, le Chien était principalement l'auxiliaire d'Orion, (le chasseur et aussi le plongeur), ou celui d'un Icarios analogue sans doute à l'Icare fils de Dédale, qui se noya. Pour les Egyptiens, le chien, ou Anubis, était sans cesse en contact avec Osiris, qu'il retrouva après sa disparition (3), et qui personnifiait Orion, *maître du vin*, (4) sous le nom de Sahu, le Voyageur, représenté tenant ou ramassant son sceptre (5), le Baudrier. La constellation d'Orion se montre surtout en été, comme Sothis, et commence à disparaître en automne, sous le signe du Scorpion, son ennemi, d'après les anciens mythographes (6). Au papyrus magique Harris, le contexte montre bien qu'on est là dans un cercle d'idées relatives à l'apparition de Sothis, et aussi au début de la crue que l'astre semblait produire, son lever héliaque coïncidant jadis avec le débordement du Nil : le crocodile, un des emblèmes de l'eau douce (7), devenait alors plus dangereux puisque l'eau, en montant, le portait sur plus de points qu'il n'en atteignait durant la sécheresse. C'est pour ce motif que l'auteur des formules à prononcer contre le crocodile menacé du dieu Sapt (8), au papyrus magique, songeait à la crue et à Sothis. Une de ces conjurations finit par : « *je suis le grand Bah* », (dieu de la crue (9), figuré par un phénix sur le triangle, d'après M. Brugsch) (10), et le texte continue par le passage

(1) Proceedings, Mars 1893, p. 234 et 236.
(2) Cf. Tombeau de Ramsès VII, Salle, Paroi droite, A, B, C.
(3) Diodore, I, 18.
(4) Merenra, l. 67, et Pepi I, l. 98.
(5) Champollion, Notices, II, p. 569 et 619, et Todtenbuch, ch. 180, l. 19.
(6) Fragmenta historicorum græcorum, édition Didot, I, Phérécyde, 4 ; et Ovide, Fastes, V. 541.
(7) Eusèbe, Préparation évangélique, III. 11.
(8) Chabas, Papyrus magique Harris, pl. 8, l. 7.
(9) Chabas, Troisièmes Mélanges, II, p. 260.
(10) Proceedings, Juin 1893, p. 391.

relatif à Anubis : « *autre chapitre. O âme, ô âme, je suis Anubis-Sapt, fils de Nephthys. — Dire quatre fois. — Autre chapitre. A droite, à droite, à gauche, à gauche ! Je suis Anubis-Sapt, fils du Soleil. — Dire quatre fois* (1) » (M. Chabas a traduit *Anubis-Sothis*) (2). La conjuration suivante dit qu'Isis a desséché le fleuve d'un coup d'aile, puis l'a fait remonter par ses pleurs (3) ; la crue du Nil était censée en effet avoir pour cause les larmes d'Isis (4) sous sa forme d'Isis-Sothis (5), ce qui est l'origine de la goutte céleste des Coptes. D'après le papyrus magique, le chien de la lumière zodiacale accompagnait donc le retour de la crue et des jours caniculaires, de même que la lumière zodiacale, pour les Grecs, apparaissait à la Canicule.

Si le triangle est réellement la lumière zodiacale, comme il n'y a pas lieu d'en douter, il résulte des trois remarques qui précèdent que, pour les Egyptiens, cette lumière aurait été *caniculaire*, c'est-à-dire *sothiaque*, et *arabique*, comme pour les Grecs. Il y a là trois points de contact montrant que le même phénomène, connu des Egyptiens et des Grecs, avait donné lieu chez les deux peuples à des observations et à des fables analogues.

E. Lefébure.

---

(1) Papyrus magique Harris, pl. 7, l. 7-8.
(2) Id., p. 146.
(3) Id., pl. 7, l. 8-11.
(4) Pausanias, X, 32.
(5) Brugsch, Matériaux pour le Calendrier, p. 29.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

2° *De la filiation des idées résultant de la bifurcation d'un mot ou du concours de plusieurs synonymes.*

Ici la sémantique s'engage un peu plus de la syntaxe dans la morphologie, elle reste bien psychique dans son essence, seulement ce sont des modifications phonétiques ou morphologiques qui sont l'occasion de son développement.

Le cas de la bifurcation d'un mot amenant pour ainsi dire une bifurcation de l'idée est bien connu, mais très curieux, c'est celui des *doublets* ; on peut l'observer de près dans la langue française où il opère méthodiquement. *Cathedra* donne à la fois *chaise* et *chaire* ; le dernier qui a d'abord le même sens que le premier en prend ensuite un différent. De même *champ* et *camp* venus tous les deux de *campus ; doña* et *dueña* venus de *domina ; raison* et *ration* venus de *ratio ; cursus* à son tour donne *cours* et *course ; pensare* donne *peser* et *penser*. Mais ce procédé ne serait qu'accidentel chez nous, si les importations faites en masse du latin en français au 16e siècle n'étaient venues lui donner un caractère général. Depuis cette époque on trouve à côté de presque chaque mot français *un mot franco-latin*, synonyme à l'origine, puis qui exprima une nuance de la même idée ; Brachet a essayé d'en donner une liste complète. Citons seulement quelques exemples : *blâme* et *blasphème*, *chancre* et *cancer*, *compte* et *comput*, *dette* et *débit*, *dîme* et *décime*, *essaim* et *examen*, *ange* et *angelus*, *meuble* et *mobile*, *orgue* et *organe*, *poulpe* et *polype*, *porche* et *portique*, *hôtel* et *hôpital*, *nager* et *naviguer*, *sevrer* et *séparer*, *sembler* et *simuler*, *cherté* et *charité*, *avoué* et *avocat*, *délié* et *délicat*, *douer* et *doter*.

La *synonymie* se rattache au procédé précédent, puisque les

mots doublets ont eu d'abord un sens unique, mais elle peut venir aussi d'autres sources : *poison* et *venin* sont d'abord synonymes, puis prennent une signification différente. De même *désirer* et *souhaiter*. De même le *bonheur* et la *félicité*, le *gain* et le *profit* etc.

3° *De la filiation des idées par leur composition ou leur dérivation, ou de la fusion de plusieurs idées en une seule.*

Cette partie de la sémantique est une des plus importante, et cependant les sémantistes l'ont complètement négligée, et comme elle est tout-à-fait en dehors du domaine des lexiologistes et des phonétistes, c'est ainsi un sujet tout-à-fait neuf.

Nous n'avons pas cependant l'intention de le développer ici, car il est infini, et il exigerait à lui seul un volume entier. Nous en traitons une partie dans notre *étude sur le verbe prépositionnel.*

Deux idées peuvent se réunir et opérer entre elles une *fusion intime*. Dans cette fusion elles peuvent cependant rester toutes les deux *reconnaissables*, ou bien l'une d'elles s'efface peu à peu et va jusqu'à disparaître en laissant sur l'autre son empreinte, le mot même qui exprime l'une peut se déformer, s'affaiblir et s'oublier. Dans un autre sens, les deux idées peuvent entrer dans l'idée nouvelle sur un *pied d'égalité*, nulle des deux ne le cédant à l'autre, ou bien l'autre dès l'origine est *subordonnée* à la première. Enfin dans un troisième sens les deux idées en se fondant peuvent produire une idée commune *intermédiaire* entre les deux ; si par exemple, ce sont des idées particulières, elles retranchent ce qu'elles ont de spécial et ne conservent que leur partie commune, ou l'idée produite peut être compréhensive de l'une et de l'autre. Toutes ces distinctions se subordonnent entre elles.

La principale est celle qui distingue entre le cas où il demeure dans la réunion des deux idées la persistance de ces deux idées séparées, et celui où une seule reste finalement, seulement modifiée par l'autre qui n'est plus directement sensible. De là la réunion des mots se divise en 1° *composition*, 2° *dérivation*.

La composition à son tour peut renfermer, outre un mot

qui exprime un objet principal, un autre mot qui n'exprime ni un être, ni une action, mais seulement une situation ; de là la composition proprement dite, et la composition prépositionnelle. C'est plus exactement la *locative*, parce qu'elle exprime par une préposition et correspond à une idée de lieu ou de temps, d'abord de lieu. Enfin elle peut renfermer un mot de substance ou de qualité qui ait pour objet de *classifier* le substantif ou le verbe principal.

De là *trois sortes de compositions*.

A ces caractères syntactiques de chacune d'elles répondent des caractères morphologiques. Dans la composition ordinaire les mots restent entiers, ils ont conservé une signification dans le langage où ils apparaissent non composés et la retiennent dans la composition ; dans le second l'union est plus intime, souvent le mot locatif qui conserve son emploi en dehors de la composition perd ou modifie profondément son sens dans celle-ci ; enfin dans la composition classifiante, le mot n'existe plus en dehors du conglomérat.

Telles sont les grandes lignes ; avant d'entrer dans le détail, nous devons mettre en garde contre une confusion facile à faire. Dans la composition, par exemple, il existe deux mots intimement unis mais qui n'ont pas perdu leur autonomie. Or, dans le langage ordinaire, sans qu'il y ait aucune composition, cette union peut paraître presque aussi grande, par exemple, je puis dire en un seul mot composé : *mahârâja*, le grand roi, ou en deux mots, dont l'un substantif : *mahâ râja*, le grand roi. Quelle différence ? N'y a-t-il que celle graphique d'écrire en un ou en deux mots. La distinction ne serait alors qu'apparente. Or il y en a une réelle qui est celle-ci. Dans la composition l'union est *à demeure*, tandis que dans la relation adjective, par exemple, elle n'est que momentanée, qu'accidentelle, les deux mots sont prêts à se séparer. Dans le sens lui-même pareille différence ; *mahâ râja* en deux mots signifie *un grand roi* ou bien *tel grand roi de tel nom*, tandis que *mahârâja* en un seul mot signifie *le grand roi*, dans le sens où nous dirions *Empereur* vis-à-vis de *roi*. Nous avons pris pour mieux faire sentir

la différence un cas où les deux sens se rapprochent le plus. On comprend qu'on ne pourra dire par composition le *livre de Primus*, par cela seul que Primus est un nom propre, et que, par conséquent, il ne peut s'agir d'une idée nouvelle permanente. La relation adjective, la relation génitive, la relation accusative sont donc essentiellement distinctes du procédé de la composition, quoique le tout consiste dans l'union de deux mots, mais cette union n'est pas dans les deux cas de même nature. Cependant les deux se touchent, et nous verrons plus loin que quelquefois la relation génitive est rendue par un procédé de composition.

A. De la composition.

La composition diffère *essentiellement* de la dérivation, comme nous venons de le voir, au point de vue *syntactique*, en ce que dans la composition les deux idées après s'être jointes continuent de subsister en se modifiant, tandis que dans la dérivation une des idées, après avoir modifié l'autre, devient indistincte, ce qui se traduit morphologiquement en disant que les mots composés restent pleins, tandis qu'un des deux mots employés dans la dérivation est un mot déjà vide ou qui le devient rapidement et qui perd son emploi en dehors de la dérivation. Cependant dans la composition classifiante ou dérivante, un des deux mots est aussi devenu vide. En creusant plus profondément on trouve qu'en réalité la formation des idées se fait par *trois moyens :* 1° dans le même mot on passe à une *idée nouvelle* plus ou moins éloignée de la première, c'est ce que nous avons vu en traitant de la filiation des idées, de la sémantique proprement dite, ou bien l'idée se bifurque lorsqu'il y a plusieurs mots pour l'expression ; 2° deux idées se réunissent, et se combinent, modifiées l'une par l'autre, et quelquefois se confondant dans une idée nouvelle, mais retenant toujours quelque chose de l'ancienne, tandis que dans le procédé précédent l'idée ancienne est perdue de vue ; 3° il n'y a pas, en réalité, deux idées en présence, mais une seule laquelle est simplement modifiée par la trace qu'une

autre idée disparue a laissée sur elle. Ce sont les trois cas : 1° de filiation sémantique, 2° de composition, 3° de dérivation qui pourraient former trois termes de catégorie.

Cependant on réunit plus souvent dans un même groupe la composition et la dérivation, parce que dans les deux l'idée n'évolue plus par sa propre force, mais avec l'aide d'une autre idée.

La composition comprend 1° celle *ordinaire*, 2° la *locative*, 3° la *classifiante*.

a) *De la composition ordinaire.*

La composition ordinaire comprend à son tour 1° la réunion de deux idées *coordonnées*, 2° celle de deux idées dont l'une est *subordonnée*, 3° celle de deux idées dont l'une est *subordonnée à l'autre*, mais *les deux étant subordonnées* à leur tour à *une troisième non exprimée*. De là les composés *copulatifs*, *déterminatifs* et *possessifs*.

1° *Composition copulative.*

C'est le cas le plus simple. Les deux mots qui se coordonnent simplement peuvent être deux substantifs, ou un substantif et un pronom, ou deux verbes. Dans ces diverses hypothèses la coordination peut produire avec les deux idées en présence une *troisième idée* distincte, ou les deux idées, au contraire, *s'unir simplement*.

Ce premier cas est exceptionnel. On peut citer le Chinois qui en fait un grand usage. Beaucoup d'idées dans cette langue étant concrètes, si l'on veut obtenir l'idée abstraite, on le peut en réunissant dans le même mot les deux concrètes qui se complètent réciproquement. Ainsi aucun mot n'existe pour l'idée *frère*. Les Chinois ne conçoivent que ces deux idées concrètes : *frère aîné* et *frère cadet*. Ils les réunissent ainsi dans le même mot *frère aîné* + *frère cadet* = *frère*. Ce procédé est singulier : en dehors de la composition cette juxtaposition signifierait *le frère aîné et le frère cadet* = *les deux frères*. Ici les deux termes se composant perdent ce

qu'ils ont de particulier et ne conservent que ce qu'ils ont de commun : *frère* ; l'idée abstraite trouve ainsi son expression.

Quelque chose d'un peu analogue a lieu en français dans les temps conjugués par des auxiliaires : *je suis venu ; suis* perd son temps de présent, *venu* perd son mode de participe ; les deux ensemble expriment l'indicatif passé.

Le second cas est fréquent. Il s'applique à l'union du substantif, à celle de deux verbes, à celle d'un substantif et d'un pronom.

L'union de deux substantifs où aucun ne perd la préséance est très fréquente en Sanscrit : *Mitrà-Varuna* (Mitra et Varuna). Elle est rare en grec νυχθ-ημερον, *nuit et jour*.

Celle de deux verbes existe dans la langue Jagane (Fuégienne) *kö tūmūšönuhr-kūtānu-dē*, il se tourna et dit.

Celle d'un substantif et d'un pronom est de droit commun dans la langue Nama, où l'on dit

Au-ta, homme-moi, *au-khum*, homme-vous deux, *au-gye*, hommes-nous, *au-ts*, homme-toi, *au-go*, homme-vous ; *au-b*, homme-lui, et par extension *l'homme*, mais jamais : *homme*.

2° *Composition déterminative.*

La composition déterminative, quant à ses effets, se divise en trois classes. Dans la première les deux idées coexistant modifient plus ou moins leur sens ; dans la seconde, le mot déterminant disparait après avoir accompli son œuvre ; dans la troisième, c'est le mot déterminant dont le sens est modifié.

α) *Composition déterminative normale.*

C'est le cas le plus fréquent de tous ceux de composition. Il faut y distinguer encore l'attributive ou appositive, et celle de dépendance.

L'*attributive* est celle où une idée qualifie l'autre, qu'elle soit d'ailleurs substantive ou adjective μεγαλο-πολίς, grande ville ; ανδρο-παις, enfant viril, *meri-dies* pour *medi-dies*, midi.

La composition de *dépendance* est celle dont l'un des termes est le complément de l'autre ; tantôt le premier est un substantif régi par le second ἀνδρ-άδελφος, le beau frère ; tantôt il est régi par un adjectif ποδωκὴς, ou *lucifer ;* tantôt il est verbal et régit le second : φερέοίκος.

A ce point de vue il faut distinguer la composition 1° *déterminative proprement dite*, 2° *qualificative*, 3° *explicative*.

La *déterminative* est celle où le mot déterminant joue un rôle analogue à celui joué par le mot au génitif, au datif, à l'ablatif etc. dans le langage à mots distincts. C'est le plus fréquent.

La *qualificative* est celle où le déterminant joue le rôle d'adjectif ou de nom en apposition : *urbs Roma*.

L'*explicative* est celle employée par le Chinois et par l'Egyptien pour empêcher qu'une confusion ne s'établisse entre les *homophones* ; par exemple, on fait suivre dans l'écriture Egyptienne l'expression phonétique d'une expression figurative. En Chinois, après le nom de l'objet on place celui de la classe à laquelle il appartient. Cette composition se rapproche de celle classifiante dont il sera ci-après parlé.

A la composition qualificative se rattache celle en usage en Nama d'apposer au substantif, comme un article, un des pronoms d'une des trois personnes. C'est aussi l'origine de l'article. Enfin le pronom prédicatif préfixé ou suffixé au verbe est une composition de ce genre, remplaçant celle de dépendance formée par la préfixation du pronom possessif.

Une autre distinction existe suivant les diverses parties du discours qui sont unies. Tantôt ce sont deux substantifs, tantôt un substantif et un adjectif, tantôt deux adjectifs, tantôt deux verbes, tantôt un verbe et un adverbe, tantôt enfin un verbe avec un substantif qui lui sert de complément. Ce dernier cas retiendra notre attention.

Enfin l'un des deux mots composés peut jouer vis-à-vis de l'autre le rôle de tous les cas et non pas seulement du génitif ; il peut être au datif, à l'ablatif, à l'instrumental ou au locatif, ou plutôt dans un rapport qui est l'image d'un de ces cas. On en a des exemples dans les mots composés français : *pied-à-terre* (locatif), *croc-en jambe* (locatif), *fier-à-bras* (datif), *va-nu-pied* (instrument), *Hôtel-Dieu* (génitif), *terre-plein* (génitif), *li-cou*, (accusatif). Mais sous un autre rapport quelques-uns des composés donnés pour exemple sont des composés possessifs.

A un certain point de vue il n'y a pas de verbes composés.

En grec et en latin, par exemple, la composition, lorsqu'elle y existe se trouvait déjà dans les substantifs d'où le verbe est dérivé. Mais dans d'autres langues existe le verbe composé, et il est très intéressant à étudier. De même que la composition de deux substantifs imite la déclinaison, et surtout le cas génitif duquel il est parfois malaisé de le distinguer, si au point de vue morphologique la composition est syntactique, de même la composition de deux verbes, d'un verbe et d'un adverbe, et surtout d'un verbe avec son complément, est parfois très difficile à distinguer des relations dans la proposition de ces diverses idées séparées.

Pour bien le comprendre il faut se rendre compte de la nature du rapport qui existe entre un verbe et son complément ; ce n'est pas une simple *relation* comme celle entre le sujet et le verbe, mais un *complément* dans le sens étymologique du mot, c'est-à-dire que le verbe n'est pas complet sans le substantif. Cela est surtout sensible s'il s'agit de verbes à sens généraux qui deviennent facilement des mots auxiliaires ; par exemple, dans cette locution *faire la guerre*, le mot *faire* seul ne donne aucune idée précise de l'action, il est trop vague ; c'est une *abstraction*. Entre *faire* et la *guerre* il n'y a pas une simple relation de substantif à verbe ; la seconde idée fait partie intégrante de la première ; il faudrait écrire logiquement *faire-la-guerre*. Cela est aussi vrai, quoique moins sensible, lorsque le verbe est moins général, comme *aimer*. Ce verbe employé seul n'est qu'une abstraction, il faut dire qu'on aime telle personne ou telle chose pour donner une idée nette. Jusque-là on n'a qu'un commencement d'action Et cela est exact même de certains verbes intransitifs. On dira bien : *marcher* d'une manière absolue, le verbe alors se suffit à lui-même ; mais on ne pourra dire ainsi *aller*, il faut dire *aller à x*, ni *venir*, il faut dire *venir de x*, ou bien l'on reste en face d'une abstraction ou d'une moitié d'idée. En un mot, quand la relation dative, accusative ou ablative semble unir deux mots, cela est vrai dans l'état actuel de telle langue, mais dans la philosophie du langage et aussi dans beaucoup de langues il n'y a *qu'un*

mot, qu'une idée dont chacune de celles ci-dessus exprimées ne fournit qu'une moitié. Il n'y a plus relation, il y a composition.

Cela parait moins nécessaire, mais est encore vrai quand il s'agit de deux verbes. Nous disons en français : *il vint et il dit*, ce sont deux idées distinctes. D'autres langues unissent ces deux idées, et disent : *il vint-dit*. Mais il s'agit là en même temps de composition copulative, les deux verbes étant sur le même pied. Nous disons en français *je veux venir*. Or le verbe *vouloir* s'il était seul ne serait qu'une abstraction. On écrirait donc plus logiquement *je veux-venir*. Il s'agit alors bien de composition de détermination.

Enfin souvent l'adverbe est lui-même nécessaire pour terminer le sens du verbe. *Comment vous portez-vous ? Je suis bien, je suis mal*. Le verbe *suis* seul ne serait qu'une *abstraction*, il n'est, nous ne dirons pas complété, mais même terminé que par les mots *bien* ou *mal*.

Si des principes nous descendons à leur application, ils deviennent palpables dans la langue Nahuatl. Par l'incorporation du complément direct entre le pronom-sujet et le verbe non seulement lorsque, comme dans beaucoup d'autres langues, le complément est un pronom, mais même lorsqu'il est un substantif, elle arrive à ce résultat. L'incorporation est une véritable composition verbale : *ni-coc-chihua* = je-souliers-fais ; *ni-χochi-tecui* = je-fleurs-cueille ; *ni-na-ma-popohua* = je-me-mains-lave ; *ni-no-cno-mati* = je-moi-pauvre-pense.

Le Nahuatl applique le même procédé à la réunion de deux verbes *ni-no-mahuiztilil-lāni* -je(être honoré)-désire.

Il l'applique enfin à la composition d'un verbe et d'un adverbe, au moins de l'adverbe qui est contenu dans le gérondif *nï-k-qualan-ka-itta* = je-le-en-m'irritant-vois.

On pourrait critiquer le classement ici du système polysynthétique de la langue Nahuatl en disant 1° que le procédé de la composition doit avoir pour effet une union indissoluble, et non celle dont on peut remplacer l'un des termes à chaque instant, 2° que le conglomérat ne comprend plus ici deux mots,

mais la proposition entière. A la première objection on doit répondre que la composition entre les substantifs n'est pas non plus indissoluble puisque les deux mots s'emploient séparés, qu'il en est de même jusqu'à un certain point dans la dérivation elle-même puisque le même affixe s'y applique à une foule de mots. A la seconde prétendant qu'il s'agit de la réunion dans un seul mot de ce qui compose la phrase, il faut répondre qu'outre cette intention le procédé en a une autre, celle de compléter le verbe par un mot qui lui soit réuni et ne fasse qu'un avec lui. Ce qui le prouve c'est l'*infixation* dans certaines autres langues du pronom objet non plus entre le sujet et le verbe, mais dans la racine même de celui-ci, comme cela a lieu en Tarasque et en Dacotah ; d'autre part la nécessité de joindre au verbe un complément formel *quelqu'un*, *quelque chose*, lorsqu'il n'y en a pas de réel, par exemple dans ces propositions, *ni-te-tla-cuilia* = je-quelqu'un-quelque chose-prends, pour : je *prends*.

Nous verrons plus loin que cette composition du verbe a un caractère particulier, que c'est une *composition concrète*, et non plus une *composition ordinaire* comme celle de substantif à substantif ; mais cela ne change rien à l'existence même du phénomène.

Une autre composition remarquable et qui présente le même caractère concret, c'est celle qui unit indissolublement le substantif *à un pronom possessif*. Certains langues ne peuvent exprimer certains noms, au moins ceux des parties du corps et ceux de parenté, sans y préfixer la personne à laquelle ils appartiennent au moyen du pronom qui la représente. Nous reviendrons sur ce point. Le Nahuatl est dans ce cas : on ne pourra dire *chan*, maison, mais seulement : *no-chan*, ma maison, *mochan*, ta maison, *i-chan*, sa maison, et s'il s'agit d'une maison dont on ignore le possesseur, il faudra dire : *te-chan*, la maison de quelqu'un. Il en est de même en Nahuatl. Il y a là une véritable composition entre le substantif et le pronom qui en dépend et qui le détermine, et une composition qui, nous le verrons plus tard, a un caractère concret.

β) *Composition déterminante où l'un des termes disparait.*

Cette composition spéciale existe fréquemment en français Un des termes disparait, soit le déterminant, soit le déterminé, lorsque son empreinte est restée sur l'autre. Après avoir dit : l'*Ascension du Christ*, on a fini par dire l'*Ascension*, qui a exactement le même sens ; de même, après avoir dit : *la Vierge Marie*, on dit *la Vierge*, qui a la même signification, c'est le déterminant qui disparait. Il en est de même dans l'expression *urbs Roma* qui est devenue *urbs*.

γ) *Composition déterminante où c'est le déterminant qui est modifié.*

Ici une observation préliminaire est nécessaire. Il est souvent difficile de distinguer le cas de la composition de celui où deux termes se touchent. Le criterium apparent et commode, mais faux, est dans la graphie. L'écriture n'est pas la langue, mais seulement son image, souvent infidèle. Le criterium vrai, c'est l'indissolubilité temporaire, l'individualisation du sens. Ordinairement cette individualisation et cette union ont une réalisation dans la prononciation, mais quelquefois celle-ci ne suffit pas, et il faut un procédé syntactique, c'est ce qui arrive en français où ce dernier *processus* est quelquefois marqué pour indiquer la composition. C'est ainsi que *un homme excellent* implique le concept d'idées séparées, distinctes qui se rapprochent seulement, tandis que ces mots *un excellent homme* sont une véritable composition qui devrait s'écrire *un excellent-homme*. Il y a là une nuance peut-être délicate, mais bien réelle. Elle a été marquée par un *procédé syntactique*. D'ordinaire le français met l'adjectif après le substantif ; en changeant sa place, en l'enclavant entre lui et l'article qui précède, il en change la physionomie et le caractère, et l'individualise. On peut suivre la marche sémantique. En disant *le Dieu bon*, j'exprime deux idées séparées que par le raisonnement je rapproche ; lorsque je dis dans une location familière : *le bon Dieu*, je signifie tout autre chose : un Dieu bien plus personnel, tout à fait individualisé. Faisons un pas de plus : le sens de l'adjectif composant va changer presque tout à fait. C'est ce qui a lieu

dans ces expressions : *bon-homme*, *pauvre-homme*, *grand-homme*, *belle-mère*, *grand'père*, opposés à *homme bon*, *homme pauvre*, *homme grand*, *mère belle*, *père grand*. Il faut y joindre *grand'mère* où se trouve un signe encore bien plus caractéristique : *grand* est un archaïsme, c'est un adjectif invariable, où la composition est, par conséquent, plus évidente. Enfin un adjectif présente toutes ces variations et passe d'un pôle au pôle contraire, c'est l'adjectif : *sacré*, dans ces trois expressions : *le cœur sacré*, *le sacré-cœur*, *sacré* (juron). Dans le dernier, *sacré* a pris un sens diamétralement opposé.

(A continuer.) R. DE LA GRASSERIE.

LE LIEU DU CULTE

DANS LA LÉGISLATION RITUELLE DES HÉBREUX.

Les dispositions du livre de l'alliance (Ex. XX 23 — XXIII 33), du Deutéronome (XII etc.) et du code sacerdotal sur le lieu du culte, comparées entre elles et avec les données de l'histoire, occupent une place importante dans les études qui ont pour objet la composition et l'origine des livres de l'Hexateuque. Les savants qui appartiennent à l'école dite grafienne, y trouvent, comme on sait, un des appuis principaux de leur théorie sur l'évolution des institutions religieuses du peuple hébreu (1) : le livre de l'alliance ne connaît pas de loi prescrivant un sanctuaire unique ; au contraire, il autorise en termes exprès la multiplicité des autels. Le Deutéronome s'élève contre les sanctuaires provinciaux ; il réclame l'unité de sanctuaire et l'introduit comme une innovation. Le code sacerdotal la suppose établie comme une institution admise et reconnue de tous. L'ordre de succession de ces groupes de lois et des documents qu'ils représentent n'est pas, d'ailleurs, le seul résultat auquel les savants dont nous parlons se voient conduits par l'étude des données relatives au lieu du culte. Ils y trouvent un de leurs arguments favoris pour la fixation de l'âge absolu des documents dont se compose l'Hexateuque ; le Deutéronome, qui a servi d'occasion et de point d'appui à la réforme de Josias, est placé, comme d'ailleurs par un grand nombre de critiques appartenant à d'autres écoles, vers l'an 620 ; les écrits sacerdotaux sont originaires de la captivité et surtout de l'époque postexilienne.

Nous n'entrons pas à ce sujet dans de plus amples détails ; la théorie est suffisamment connue et d'ailleurs ce n'est pas de la théorie elle-même qu'il s'agira dans cette notice. La question que nous nous posons porte sur un objet plus restreint. Nous nous attacherons exclusivement à l'étude des dispositions législatives sur le lieu du culte. La portée précise de ces lois a-t-elle été toujours exactement déterminée? Le souci d'établir des rapprochements et des compa-

(1) Sur l'importance capitale qui revient à la question de la centralisation du culte, cfr. Wellh. *Prolegomena* p. 384.

raisons pour bâtir des systèmes nouveaux ou pour défendre les vues traditionnelles, n'a-t-il pas eu quelquefois pour effet de faire confondre des points de vue essentiellement différents ?

Dans les notes qui suivent nous examinerons successivement les données des écrits jéhovistes, celles du Deutéronome et celles du code sacerdotal sur le lieu du culte ; nous le ferons en nous dégageant entièrement de toute préoccupation touchant la date relative ou absolue à laquelle il conviendrait de rapporter l'origine des documents en question.

I.

Lois du livre de l'alliance.

Le livre de l'alliance renferme deux passages également intéressants pour l'étude de notre sujet ; le premier occupe les vv. 24-26 du ch. XX de l'Exode ; l'autre se trouve au ch. XXIII vv. 14-19. Nous examinerons d'abord celui-ci, en rattachant à cette première étude la discussion de certaines autres données du livre de l'alliance qu'à tort ou à raison on a mises en rapport avec la question de l'unité du sanctuaire.

A.

Nous lisons à l'endroit indiqué du 23e ch. de l'Exode : « Tu célèbreras des fêtes solennelles en mon honneur trois fois par an ; tu observeras la fête des azymes, (à laquelle) sept jours durant tu mangeras des azymes, comme je te l'ai ordonné, à l'époque du mois d'Abib ; parce qu'en ce mois tu es sorti d'Egypte. Qu'on ne paraisse point devant moi (les mains) vides ! Puis la fête de la moisson, des prémices de tes travaux, de ce que tu sèmes sur les champs. Et la fête de la récolte, vers la fin de l'année, alors que tu fais la récolte des fruits de tes labeurs aux champs. Trois fois par an tout ce qui est mâle parmi toi paraîtra devant le Seigneur Jéhova. Tu n'offriras point le sang des victimes immolées avec du pain levé, et la graisse (de la victime) de ma solennité ne restera point jusqu'au matin. Tu porteras à la maison de Jéhova ton Dieu les premières prémices des produits de ta terre. Tu ne feras point cuire le chevreau dans le lait de sa mère. »

Les trois fêtes solennelles dont il est question dans ce passage répondent à celles qui sont nommées ailleurs, et qu'on appelle généralement les fêtes des Azymes, des Semaines et des Tabernacles. Elles doivent se célébrer par la panégyrie du peuple devant Jéhova. C'est la signification spéciale du terme חג (le *hadj* des Musulmans). Le précepte est d'ailleurs explicitement formulé au v. 17 : « trois fois

l'an tout ce qui est mâle parmi toi paraîtra devant le Seigneur ». En quel lieu le peuple devait-il se réunir ? A cette question nous trouvons une réponse assez claire, bien qu'indirecte, au v. 19 : « Tu porteras *à la maison de Jéhova ton Dieu* les prémices des produits de la terre » (1).

Le point important est tout d'abord de savoir comment il faut entendre les termes : *à la maison de Jéhova ton Dieu*. S'agit-il d'un sanctuaire déterminé ? Ou bien l'expression doit-elle être prise au sens collectif, de manière qu'elle s'applique indistinctement à diverses « maisons » de Jéhova établies en tel ou tel point du territoire ?

Wellhausen est d'avis qu'au v. 19 ce sont les sanctuaires locaux qui sont visés (2). Reuss en juge de même (3), ainsi que Kuenen (4), Stade (5) et bien d'autres.

Mais cette interprétation n'est pas, tout d'abord, aussi commode qu'on pourrait le croire pour le système qu'elle est appelée à servir. Il est entendu, d'après Wellhausen, que le code du livre de l'alliance fut composé à une époque où le temple de Salomon existait depuis longtemps (6). Les récits historiques l'obligent en outre à constater que la fête des Tabernacles était, dès les temps les plus reculés, célébrée *de fait* par le peuple auprès du sanctuaire central. Il remarque que les grands temples royaux (à Jérusalem et à Béthel) doivent avoir en ceci exercé une influence considérable (7). Il ajoute, à la vérité, que la fête des Tabernacles était, à cette époque, la seule panégyrie *en fait* (8) ; mais c'est précisément ce fait que nous tenons à signaler ici.

Or, Wellhausen le fait remarquer lui-même (9), *la loi* du livre de l'alliance n'établit, au point de vue du lieu où elles doivent se célébrer, aucune distinction entre les fêtes. Il en conclut, chose inattendue, que cette loi n'est pas favorable aux grands sanctuaires (10). Cette supposition est absolument contraire à l'interprétation que l'auteur nous a donnée un peu plus haut du 2[d] membre du v. 24 au ch. XX (11) ; en

(1) Wellh. émet l'avis que les vv. 17-19 ne se trouvent pas ici à leur place primitive. Il nous invite à comparer le v. 17 au v. 14 et 19 *b* à XXII 28 (*Composition* p. 92) L'argument est loin d'être décisif. Cfr. Dillmann in ll. cc.

(2) *Prolegomena* p. 97.

(3) *L'histoire sainte et la loi* I p. 185. II p 95.

(4) *G v. I.* I p. 494.

(5) *Geschichte* I p. 500 ss.

(6) *Die Composition* p. 90, p. 327 s. (coll. Kuenen *Hist. Crit. Ond.* p. 149 s., 252 ss.).

(7) l. c. p. 95, coll. p. 96 s. Voir aussi Stade *Geschichte* I p. 502.

(8) Das war damals die einzige wirkliche Panegyris.

(9) p. 97.

(10) vielleicht weil sie von den grossen Tempeln nichts wissen will.

(11) l. c. p. 30.

cet endroit, nous disait-il, le législateur veut présenter comme choisis par Jéhova lui-même les lieux du culte « où la communication entre le ciel et la terre était consacrée par l'habitude (1) ». Puis encore, les sanctuaires favoris du Jéhoviste sont précisément ceux qui, d'après ses récits, ont été illustrés par les sacrifices des patriarches (2), et de ce nombre est Béthel. Jérusalem en sera également si on reconnaît, suivant la tradition, la colline de Sion dans le mont Moria de *Gen.* XXII, 2 (3). Dans tous les cas « la communication entre le ciel et la terre » régnait sans doute aussi, selon l'opinion populaire, au lieu où se trouvait l'arche d'alliance. Attribuer au Jéhoviste une autre manière de voir, ce serait l'exclure comme témoin autorisé de la tradition, et renoncer au droit de voir en lui le représentant d'une phase quelconque dans l'évolution religieuse d'Israël. Ainsi donc, lorsqu'au ch. XXIII le Jéhoviste n'établit aucune différence entre les fêtes pour l'endroit où elles doivent être célébrées, ce ne peut être par un sentiment d'hostilité envers les sanctuaires considérables. Il est évident, au reste, à la simple lecture du passage en question, que celui-ci ne fournit pas l'ombre d'un indice en faveur d'une pareille hypothèse.

Etant donné qu'en fait la solennité des Tabernacles se célébrait au sanctuaire central ; notre loi, promulguée ou composée à une époque où cet usage régnait et mettant sur le même rang les deux autres grandes fêtes de l'année, déterminant pour toutes dans les mêmes termes les conditions et le mode de leur célébration annuelle, aura entendu sans aucun doute que les deux autres aussi seraient célébrées au sanctuaire central. La loi ordonne que « trois fois par an tout ce qui est mâle en Israël paraîtra devant le Seigneur Jéhova » ; en ce qui concerne la fête des Tabernacles, les circonstances historiques devaient faire comprendre le texte en ce sens que tout ce qui est mâle en Israël eût à se rendre annuellement au sanctuaire central ; il était naturel dès lors que l'on donnât à la loi la même portée, qu'on lui supposât le même idéal, pour les fêtes des Azymes et des Semaines. Les termes dans lesquels elle était conçue n'étaient certes pas faits pour suggérer une interprétation contraire. « La maison de Jéhova » au v. 19 ne pouvait donc être, dans l'idée du législateur, que ce sanctuaire central où le peuple devait, trois fois par an, paraître devant son Dieu.

Au reste pour justifier cette conclusion, on peut se dispenser de faire valoir la situation et les usages qui régnaient parmi le peuple

(1) wo der Verkehr zwischen Himmel und Erde vor sich ging.
(2) p. 30 ss.
(3) 2 Chron. III. 1.

hébreu, du X[e] au VIII[e] siècle de son histoire. C'est manifestement un sanctuaire spécial qui est en vue dans le passage que nous examinons. Outre les raisons que nous allèguerons tout à l'heure, l'emphase seule avec laquelle il y est parlé de « la maison de Jéhova ton Dieu » nous défend de songer ici au premier autel venu. Déjà chez les anciens prophètes Jéhova n'est censé avoir son siège qu'au centre de la nation dont il est le roi (1). Si le législateur avait supposé que pour se présenter « devant Jéhova », il suffisait d'élever un autel de terre ou de pierres brutes sur un point quelconque du territoire, pourquoi aurait-il fait de cette obligation l'objet d'une loi toute spéciale, inculquant le devoir en question avec une insistance remarquable, et le restreignant aux hommes seuls, ainsi qu'aux seules fêtes solennelles? Au ch. XXXIV nous lisons dans un passage parallèle à celui qui nous occupe la promesse suivante de Jéhova à son peuple, immédiatement après que l'obligation des trois pélerinages annuels vient encore d'être rappelée : « Quand j'aurai refoulé les nations devant toi et que j'aurai reculé tes frontières, personne ne convoitera ta terre tandis que tu feras le voyage (*litt.* : tandis que *tu monteras*) pour paraître devant Jéhova ton Dieu, trois fois par an » (v. 24) (2). Reuss remarque à ce propos qu'il n'est rien dit ici d'un sanctuaire unique (3) ; mais il est clairement supposé que pour le plus grand nombre l'accomplissement du devoir prescrit entraînera l'abandon des foyers pendant un temps assez long. C'est pour la même raison sans doute qu'au verset précédent, de même qu'au ch. XXIII, les hommes seuls sont astreints à ces voyages Remarquons une fois de plus le ton solennel sur lequel, au ch. XXXIV comme au ch. XXIII, le précepte est promulgué : Trois fois par an, tout ce qui est mâle parmi toi apparaîtra *devant le*

(1) Vr. Wellh. l. c. p. 25 s.

(2) Nous traduisons avec la Vulg. : « *Quand* j'aurai chassé les nations devant toi » etc. Le commentaire de Dillmann nous semble moins bien répondre au sens réclamé par l'objet du discours, bien qu'au point de vue grammatical il s'adapte parfaitement au texte. Littéralement on traduira : « Je refoulerai des peuples devant toi et je reculerai tes frontières et nul ne convoitera ta terre, » etc. Ce que Dillm. explique en ce sens : « Dieu dispersera des nations devant Israël et lui donnera un vaste territoire, de sorte que personne ne convoitera sa terre et n'osera y faire invasion, par crainte de son Dieu puissant. » Mais pourquoi présenter la crainte que les ennemis éprouveront, comme un motif de sécurité *précisément pour l'époque où Israël sera absent de ses foyers?* On concevrait mieux que cette crainte habituelle chez l'ennemi l'eût dû plutôt porter à profiter de l'époque du pélerinage. Le sens nous paraît être celui-ci : *même alors* que j'aurai refoulé les nations et agrandi ton territoire, alors qu'on devra venir *de loin* pour accomplir le devoir, Israël n'aura rien à craindre pour sa terre.

(3) *L'hist. s. et la loi.* II p. 95.

Seigneur Jéhova le Dieu d'Israël (v. 23).... tu porteras les premières prémices de tes champs *à la maison de Jéhova ton Dieu.* (v. 26).

E. Renan admet qu'au ch. XXIII v. 19 de l'Exode, le législateur biblique veut parler d'une « maison » déterminée de Jéhova, d'un sanctuaire spécial. Mais il est d'avis qu'il s'agit en ce passage de « Silo ou *Béthel.* » « Israël, ajoute-t-il, eut son temple, moins développé que celui de Jérusalem » (1). La raison pour laquelle Renan rapportait notre loi au sanctuaire principal du royaume du Nord, doit être cherchée avant tout dans l'interprétation qu'il donnait au fameux passage *Ex.* XX 24 ss., auquel nous reviendrons un peu plus loin. Suivant ce texte, il était défendu d'établir des degrés devant l'autel de Jéhova : « Tu ne monteras pas à mon autel par des degrés. » Il faudrait voir, d'après Renan, dans les dispositions formulées en cet endroit, le « résumé du culte de Jahvé comme l'entendaient les tribus du Nord. » Renan constate en effet « qu'à Jérusalem les degrés sont prescrits » (2). Il cite pour le prouver *Ex.* XXVII 1 où il n'est pas question de degrés, sinon, peut-être, d'une manière implicite, dans la mesure de trois coudées de hauteur pour l'autel. Il cite encore *Lev.* IX 22 (3) où il est dit qu'Aaron *descendit* de l'autel. — Seulement Renan n'a pas remarqué qu'il faudra au même titre admettre des degrés à l'autel de Béthel. Au 1er livre des *Rois* XII 32, 33 nous apprenons que Jéroboam « *monte* » à l'autel qu'il a établi à Béthel ; d'après le ch. XIII v. 1, il est debout « *sur* l'autel. » Il semble bien supposé que cet autel n'était pas placé immédiatement sur le sol. Il n'y a donc en tout ceci aucune raison de rapporter la loi d'*Ex.* XX, 24 s. et partant celle du ch. XXIII qui appartient au même code, au culte tel qu'il se pratiquait dans le royaume du Nord, plutôt qu'à celui de Jérusalem.

S. Driver est sûrement beaucoup mieux inspiré lorsque du ch. XXIII v. 19 il conclut que « le sanctuaire où se trouvait l'arche d'alliance avait sans aucun doute la prééminence » (4). Il suppose à bon droit que notre loi vise le lieu du culte où l'arche avait son séjour. Suivant la terminologie biblique, c'est auprès de l'arche que Jéhova avait d'une manière spéciale établi sa présence et c'était là aussi, devant le siège ou le trône de Jéhova, que devaient se rendre

(1) *Hist. du p. d'Israël* II p. 373.

(2) l. c. p. 364 s.

(3) Renan ajoute du reste que les deux textes « se rapportent au second temple ». — Vr plutôt Robertson Smith *The Old Testament in the jewish Church* (1892) p. 358, qui n'hésite pas, ici, à accepter le témoignage du 2e livre des *Chron.* IV. 1 sur la hauteur de 10 coudées, pour l'autel de Salomon.

(4) *Introduction to the Literature of the Old Test.* p. 81.

ceux qui avaient à se présenter « devant lui », dans le sens particulier réclamé par la formule de l'*Exode*. Lorsqu'il est dit au v. 17 que trois fois par an tous les Israélites doivent paraître « devant Jéhova leur Dieu », il est sûr que la Loi a en vue un rendez-vous populaire, un endroit auquel on devra se réunir ; et l'expression « devant Jéhova » ne peut, par elle seule, servir à désigner aucun lieu déterminé, sinon celui de la résidence de l'arche. — E. König, lui non plus, ne doute point que c'est bien un sanctuaire spécial que nous avons à reconnaître aux vv. 17 et 19 du ch. XXIII de l'*Exode*. Il croit d'ailleurs que notre texte se rapporte au sanctuaire de Silo, antérieur à l'époque des rois (1).

Mais est-ce une simple *prééminence* qui est ici attribuée au sanctuaire de l'arche ? S'agit-il du sanctuaire *principal* seulement ? On ne le croirait pas à lire le passage en dehors de toute idée préconçue. Le sanctuaire est appelé « la maison de Jéhova ton Dieu » (*Ex.* XXIII 19 XXXIV, 26), sans aucune détermination. Il n'y a qu'une *maison* de Jéhova, il ne peut y en avoir qu'une ; cela semble clairement supposé. C'est à cette maison de Jéhova que les Israélites doivent porter les prémices de leurs champs (v. 19) ; pourquoi auraient-ils été obligés, sans distinction, à porter leurs prémices au *sanctuaire central*, si à côté de celui-là il y en avait eu d'autres légalement desservis par les prêtres ? (2) C'est là encore que les Israélites doivent offrir leurs dons à la divinité : « tu n'apparaîtras point devant moi les mains vides » (v. 15). Remarquons-le à ce propos, lorsqu'on affirme que durant l'époque de la « première législation », les fonctions du prêtre au sanctuaire consistaient moins à exercer le ministère sacré en matière de sacrifices qu'à enseigner la Loi ou à monter la garde, on oublie p. e. l'histoire des fils de Héli à laquelle pourtant on a volontiers recours en d'autres occasions ; on oublie des textes comme celui de *Deut.* XXXIII 10, etc. (3).

Voici cependant une première difficulté ; au ch. XXII v. 29 la loi de l'*Exode* prescrit, dit-on, de donner à Jéhova les premiers-nés du bétail, le huitième jour après leur naissance (4). N'en résulte-t-il pas évidemment qu'il devait y avoir plus d'un lieu du culte où ces offrandes fussent faites à Dieu ? (5) En effet, s'il était de règle que le premier-né dût rester

(1) *Einleitung* 1893. p. 203.

(2) Cfr. Baudissin *Geschichte des altiest. Priest.* p. 262.

(3 Cfr. Baudissin l. c. p. 269 s. — La question de la compétence des laïques reviendra plus loin

(4) Dillmann, in h. l. (p. 241) ; id. *Num. Deut. u. Jos.* p. 310 ; Wellhausen *Prol.* p. 94.

(5) Rob. Smith, l. c. p. 342.

pendant sept jours auprès de sa mère et qu'il fût offert en sacrifice à Jéhova le 8e jour, il fallait que non seulement il y eût plus d'un lieu où la cérémonie pût s'accomplir, mais que ces lieux saints fussent très nombreux ; il fallait que chacun en eût un dans son voisinage, de manière à pouvoir y amener la victime le jour même où elle devait être offerte. Mais est-il bien sûr que tel soit le véritable sens de la loi d'*Ex.* XXII 29 ? Nous ne croyons point qu'il soit prescrit en cet endroit d'offrir les premiers-nés le 8e jour après leur naissance. Remarquons d'abord que dans le même contexte, pour autant que contexte il y a, il vient d'être question de l'offrande des redevances végétales (v. 28) (1) ; or d'après le ch. XXIII v. 19 les prémices devaient être offertes « à *la* maison de Jéhova », sans doute à l'occasion d'un des trois pélerinages annuels. Il est probable *à priori* que le rituel ne demandait point pour les premiers-nés des animaux une offrande moins solennelle que pour les prémices des fruits de la terre. On se rappelle qu'au ch. XXIII v. 15 Jéhova recommande aux Israélites de ne pas se présenter devant lui « les mains vides » ; or, à l'endroit parallèle du ch. XXXIV v. 20 la même formule s'applique en particulier à l'obligation d'offrir les premiers-nés. Ceux-ci, semble-t-il, devaient donc être offerts à *la* « maison de Jéhova. »

Portons à présent notre attention sur un texte du Lévitique, analogue à celui qui nous occupe. Au ch. XXII v. 27 le Lévitique s'exprime ainsi : Le veau, l'agneau et le chevreau nouveau-nés resteront sept jours sous leur mère ; à partir du 8e jour et plus tard, ils seront agréés comme offrande à Jéhova. » Ne pourrait-on voir ici un commentaire du texte de l'Exode ? Etant donné le parallélisme entre Ex. XXII 29 et Lev. XXII 27, on peut poser touchant le premier de ces deux passages une double hypothèse.

Supposons que dans ce règlement il soit en réalité question des *premiers-nés* du bétail ; cela n'est pas explicitement affirmé dans le texte, mais le fait que la disposition se trouve immédiatement après celle concernant le premier-né de l'homme semble l'insinuer. En ce cas, nous ne verrions point pourquoi on ne pourrait expliquer notre verset au sens que voici : à partir du 8e jour les premiers-nés des animaux seront séparés de leur mère, et réservés, consacrés à Jéhova en attendant qu'ils lui soient offerts; parce qu'à partir de ce jour l'animal est apte à servir de victime. On ne peut démontrer que la formule : *tu me les donneras*, doive s'entendre du sacrifice ; au verset précédent la même formule est employée pour le premier-né de l'homme et elle n'y a point ce sens. Il est remarquable que le *Deut.* au ch XV v. 19,

(1) Cfr. Dillmann p. 240 s.

suppose, sans que rien laisse soupçonner en cet endroit une dérogation quelconque ou une modification apportée à une loi antérieure, que les animaux premiers-nés ne sont offerts en sacrifice qu'à un certain âge : « Tout premier-né mâle qui naîtra du gros ou du menu bétail, tu le consacreras à Jéhova ton Dieu ; *tu ne feras point servir à tes labeurs le premier-né du gros bétail ; tu ne tondras point le premier-né des brebis.* » Nous le répétons, il n'est point *stipulé* dans le Deutéronome que l'animal premier-né ne sera pas offert dès le huitième jour après sa naissance, l'usage de ne l'offrir que bien plus tard est *supposé*. D'autres effets de la consécration de l'animal, antérieurs au sacrifice, sont rappelés *Lev.* XXVII 26 : « Le premier-né des animaux, qui en cette qualité est réservé à Jéhova, personne n'en fera l'objet d'une consécration nouvelle ; qu'il soit bœuf ou brebis, il appartient (déjà) à Jéhova. » Il se pourrait donc que la loi d'*Ex.* XXII 29, voulant indiquer le procédé à suivre à l'égard des animaux premiers-nés, eût déterminé comme époque de leur consécration à Jéhova, le jour où ils devaient être séparés de leur mère.

Seulement, il est loin d'être certain, à nos yeux, qu'il s'agit dans notre texte, des *premiers-nés* des animaux. Il est vrai qu'il vient d'être question du premier-né de l'homme ; mais un coup d'œil jeté sur ce chapitre de l'Exode, surtout à partir du v. 16, suffit pour convaincre que les dispositions les plus hétérogènes s'y trouvent formulées bien souvent les unes à la suite des autres, sans aucun lien. Il en est de même au ch. XXIII, 1-13. Pour ce qui regarde notre verset, il n'est pas nécessaire d'en interprêter le début comme exprimant un rapport avec le verset précédent ; au lieu de traduire : *tu feras de même pour le bétail*, on traduira : *voici comment tu feras pour le gros et le menu bétail*. Cette interprétation est même recommandée par la suite du discours. Ce que nous venons de dire, en effet, sur la manière dont les préceptes les plus divers se trouvent juxtaposés dans notre recueil, s'applique en particulier au passage qui nous occupe ; le v. 29, à en juger par la construction de la phrase, se rattache bien moins au v. 28 qu'au verset 30 ; les deux membres de ce dernier verset sont reliés à ce qui précède par la particule conjonctive : « Voici comment tu feras pour le gros et le menu bétail : (le petit) restera pendant sept jours avec sa mère, le huitième jour tu me le donneras ; et vous serez pour moi des hommes saints, et vous ne mangerez point de la viande des animaux dévorés dans la campagne, mais vous la jetterez aux chiens. » Nous sommes d'avis que la prescription du v. 29 peut être considérée comme identique à celle du *Lév.* XXII 27. Ce que le législateur veut faire entendre, c'est que les animaux ne peuvent pas être offerts à Jéhova, ne peuvent pas être immolés avant le 8e jour de leur

naissance : le petit restera sept jours auprès de sa mère, ce n'est que le huitième jour qu'il sera apte à servir de victime au sacrifice. Il suffit, pour saisir le sens que nous donnons au second membre du verset, de placer l'accent sur le *huitième* jour, en opposition avec les sept jours durant lesquels le petit sera laissé auprès de sa mère, et de remarquer que le jussif *tu donneras*, n'exprime pas un ordre, mais une autorisation, comme il arrive souvent. Lorsque le Deutéronome, dans un passage qui a également rapport à la conduite à tenir envers les animaux, dit, au ch. XXII v. 7 : « tu donneras la liberté à la mère et *tu prendras les petits* afin que tu sois heureux et que tu prolonges tes jours », le sens n'est évidemment pas que celui qui découvre un nid d'oiseaux *doit* prendre les petits sans la mère ; il *peut* les prendre dans les conditions indiquées. De même d'après l'*Ex.* XXII 29, quand on veut offrir un animal nouveau-né, on pourra le faire le *huitième* jour, pas avant. Dans ces termes notre précepte n'est que l'équivalent, énoncé sous une formule plus concise de celui du *Lév.* XXII 27. Cette interprétation nous semble préférable, surtout parce qu'elle tient compte de l'extrême généralité des expressions dans lesquelles la loi est conçue ; ce n'est pas le *premier-né* de l'animal, mais *l'animal*, en général, qui est le sujet de la phrase : « voici comment tu feras pour ton animal, bœuf ou brebis : pendant sept jours il sera auprès de sa mère », etc...

Il n'y a donc dans la prétendue prescription du Livre de l'alliance touchant l'offrande des animaux premiers-nés, rien qui soit de nature à diminuer la force de l'impression que fait naître en faveur de la thèse du sanctuaire unique, le passage du ch. XXIII v. 14-19. Quiconque lit ces versets sans partis-pris sera fortement tenté de souscrire au jugement de M. Vernes : « Le petit code dit « Livre de l'alliance »... loin d'admettre qu'on adore la divinité en plusieurs endroits, vise expressément le sanctuaire de Jérusalem dans ses prescriptions relatives au triple pélerinage annuel : « Trois fois par année, tu célèbreras des fêtes en mon honneur Tu observeras la fête des pains sans levain.... et l'on ne se présentera point à vide devant ma face. Tu observeras la fête de la moisson et la fête de la récolte... Trois fois par année, tous les mâles se présenteront devant le Seigneur, Yahwéh... Tu apporteras à la maison de Yahwéh, ton Dieu, les prémices des premiers fruits de la terre. »... L'unité du sanctuaire, la centralisation du culte ne sont pas ici moins formellement édictées (?) que dans les textes du *Deutéronome* et du *Lévitique*.... » (1).

(*A continuer.*) A. Van Hoonacker.

---

(1) *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deut.* p. 46.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

3° *Composition possessive.*

Dans la composition possessive l'un des termes régit toujours l'autre, mais l'ensemble forme un troisième être distinct des deux premiers. On peut citer en français de nombreux exemples : *licou, tourne broche, rouge-gorge,* qui signifie non pas un cou qui lie ni qui est lié, ni une broche qui tourne, ni une gorge qui est rouge, mais bien l'objet qui lie le cou, l'objet qui tourne la broche, l'oiseau qui a la gorge rouge. Ici le sens du composé s'éloigne le plus du sens des composants, puisqu'il représente un autre être. En latin *bifrons, anguimanus,* en grec δικρονος, à deux têtes, ροδοδακτυλος aux doigts de rose, ont la même portée. En sanscrit, ces composés sont très nombreux.

b) *De la composition locative.*

La composition *locative* ou *prépositionnelle* diffère de la précédente en ce qu'elle n'a plus lieu entre deux mots représentant les idées principales de substance ou d'action, mais entre un mot de substance et un autre mot exprimant le milieu, suivant une distinction qui apparaîtra plus claire lorsque nous traiterons des diverses parties du discours. Ce milieu est l'espace et par abstraction le temps. Or nous verrons que cette idée du milieu, après avoir été adverbiale, c'est-à-dire absolue, devient proprement prépositionnelle, c'est-à-dire se rattachant à tel ou tel objet. C'est sous cette forme qu'elle se rapproche du verbe et se combine avec lui.

On serait tenté de ranger un tel procédé dans ceux de déri-

vation et non de composition ; en effet, la préposition, avant de se joindre au verbe, est déjà un mot vide en ce sens qu'elle ne représente aucune substance, quoiqu'à l'origine elle en ait quelquefois représenté une, et qu'elle ne se trouve chez aucun mot dans la composition sur un pied d'égalité avec le verbe. Mais on remarquera que, tandis que l'affixe du mot dérivé a perdu toute signification propre, même de relation, même en dehors du verbe, la préposition dans sa combinaison conserve un sens propre et continue de s'employer en dehors de celui-ci ; ce qui range définitivemnt le procédé parmi ceux de composition.

Mais c'est un procédé, tout spécial, très important en sémantique, et auquel nous avons consacré une étude, celle sur le *verbe prépositionnel*. Nous y renvoyons pour les détails.

Des linguistes, entre autres M. Victor Henry, refusent d'accorder à ce procédé le caractère de la composition. Ils se fondent sur ce que l'union est instable. Cette instabilité, dont nous parlerons tout à l'heure, existe bien, mais on ne saurait en tirer cette conséquence. Entre deux substantifs composés l'union est bien instable aussi. D'ailleurs, dans certaines langues et à certains stades de ces langues, l'union de la préposition devient stable.

Il faut examiner, au point de vue de la morphologie, l'union plus ou moins consistante de la préposition avec le verbe ; c'est un hors-d'œuvre, puisque nous ne traitons ici que de syntaxe, mais un hors-d'œuvre nécessaire, parce qu'il y a entre les phases morphologiques et les phases psychiques un certain synchronisme. Puis au point de vue de la syntaxe nous devons observer les virements de sens du mot ainsi composé.

Au point de vue morphologique, la préposition qui n'ayant plus de mots à gouverner tend à devenir une préposition absolue, c'est-à-dire un adverbe, est d'abord distincte du verbe ; c'est la première phase. Ce passage du sens relatif au sens absolu est très simple ; le substantif régi par la préposition est d'abord sous-entendu, puis on l'oublie. Quand au lieu de dire en Anglais : *the winter steals on us*, on dit simplement *the*

winther steals on, on suit ce procédé. Puis la préposition se joint au verbe et s'y préfixe, mais cette union n'est pas stable ; dans certains cas et dans certains sens, la préposition est préfixée, dans d'autres elle se détache du verbe et est postposée. Cette union instable forme le second stade. Enfin il n'y a plus cette alternance, la préposition se préfixe toujours au verbe, et dans cette situation elle ne souffre plus qu'un mot soit intercalé ; c'est le troisième et dernier stade. Dans ce dernier, on peut encore morphologiquement distinguer deux états : la préposition a encore assez d'autonomie pour porter l'accent, ou bien elle a perdu davantage son individualité, et l'accent repose sur le verbe.

Dans la langue allemande on rencontre à la fois ces trois états qui pourtant ne sont pas nés à la même époque. Certaines prépositions *ab*, *an*, *auf*, *aus*, *bei*, *ein*, *mit*, *nach*, *ob*, *vor*, *zu* sont toujours séparables. Certaines autres *durch*, *hinter*, *über*, *um*, *unter*, *wider* et *wieder* sont tantôt séparables, tantôt inséparables suivant le sens. Enfin sont inséparables les prépositions ou adverbes dont le sens primitif s'est perdu, et ici nous sortons de la composition et nous touchons à la dérivation, par exemple *ent*, *ver*, *ant* (*antlitz*) *zer*. Ce sont déjà des prépositions ou des adverbes fossiles, *ver* répond au latin *per* ; *ant* au grec αντι.

En grec, la préposition flotte d'abord, elle est encore séparable, sans quitter sa place dans le verbe homérique, puis elle s'agglutine davantage ; elle ne se sépare plus en latin.

En Anglais, certaines prépositions suivent le verbe analytiquement, mais la plupart y sont préfixées.

En Russe, les prépositions sont préfixées synthétiquement et indissolublement au verbe, mais quelques-unes conservent l'accent, et d'autres le perdent.

Telles est l'évolution morphologique ; elle nous aidera à comprendre la psychique.

A ce dernier point de vue le verbe se compose, soit avec une préposition tendant à prendre un sens adverbial, soit avec un mot déjà adverbe, mais désignant le lieu (et non l'adverbe

dérivant d'un adjectif). L'idée du verbe se trouve ainsi localisée, ce qui est un genre spécial de détermination. C'est ainsi que *ire* signifie *aller* et *exire* sortir ; *ex* y prend un sens adverbial et indique le lieu et la direction de l'action. On serait tenté de croire qu'il y a alors double emploi avec la préposition régissant le substantif. L'une localise l'action, l'autre localise l'objet, il y a *deux localisations* qui souvent s'accordent, mais restent distinctes ; elles s'accordent presque toujours quand les deux sont identiques ; *exire ex urbe*, ou par abréviation *exire urbe*, elles ne s'accordent qu'en partie lorsque cette identité n'existe pas : *ad-venit in urbem*. Cela est si vrai que lorsque les prépositions sont identiques elles sont en Allemand très souvent répétées ce qui serait inutile si elles agissaient sur le même mot. On dit : *es raucht durch diesen rits durch*, il fume par cette fente.

Tel est le premier stade psychique. Le second qui établit une union plus intime consiste à modifier le sens du verbe de manière à le déterminer plus précisément, à le *surdéterminer*, à faire savoir par exemple, si l'action est à son commencement, ou à sa fin, si elle dure, si elle n'est que momentanée, en un mot à en marquer le degré. En Allemand ce système est déjà assez développé. Ainsi le mot *durch* signifie *à travers ;* de là cette phrase : *der mond leuchtete durch das laub der bäume durch*, la lune luisait à travers le feuillage des arbres, dans laquelle le premier *durch* est la préposition se rapportant au substantif : *le feuillage*, et le second *durch* est la même préposition prise en sens adverbial et localisant le verbe : *luisait*, lui donnant la signification de *luire en traversant*. Mais à côté on peut citer cette autre phrase : *die sonne durch leuchtet das welt*, le soleil éclaire partout la terre, où *durch* devenu inséparable indique que l'action du soleil est totale ; on peut traduire *durch* par *entièrement* qui est un degré de l'accomplissement de l'action.

Mais c'est dans la langue Russe que ce procédé devient général. Les *aspects* y indiquent le degré de l'accomplissement de l'action, mais ces aspects peuvent être formés ou modifiés

par l'emploi de verbes prépositionnels. La *gamme sémantique* est complète : *za* exprime le commencement, *bo* une partie, *do* l'achèvement, *ot*, la cessation, *pro*, tout le temps, *s*, *u*, *za*, l'accomplissement, *vy*, la totalité : *zagovorit*, commencer à parler, *pogovorit*, parler un peu, *dogovorit*, achever de parler, *otgovorit*, cesser de parler, *progovorit*, parler tout le temps, *s-dielat*, avoir fait, *u-kras*, avoir volé, *za-smieiatsa*, avoir ri ; *pere-dielat*, avoir tout fait.

Ce phénomène pousse plus loin encore ses conséquences. En changeant l'aspect du verbe, il en change par contre coup jusqu'au temps. C'est ainsi que l'aspect parfait qui exprime une action terminée, et qui est imprimé au verbe par certaines prépositions ne peut s'appliquer qu'au passé ou à l'avenir, puisqu'une action présente est toujours en cours et non parfaite ; or les verbes ont une terminaison spéciale pour le passé, l'aspect parfait ne peut donc au présent s'appliquer qu'à une action future. De là, *dielaiou* signifie : je *fais*, et *s-dielaiou*, je ferai.

De telle sorte que le changement du temps est la conséquence nécessaire du changement de l'aspect.

Le troisième stade psychique consiste dans le résultat d'une évolution nouvelle. Le sens des deux composés disparait, un troisième est produit ; il s'agit alors d'une composition à sa plus haute puissance. On y arrive par figuration. En allemand *kommen* et *um*, qui signifient *aller autour* séparément, dans *umkommen* signifient *périr* ; *unter bringen*, apporter dessous signifie *tuer* ; *hinterbringen*, apporter derrière signifie *tromper* ; *durch wischen*, essuyer à travers, signifie *s'échapper*. Ces exemples sont très fréquents et il est possible de les expliquer. Mais d'abord voyons qu'une métaphore semblable a été employée parallèlement dans d'autres langues. En latin *per-ire*, aller à travers, signifie *périr* ; *inter-ficere* signifie *tuer*. De même en Russe *za-nimat* prendre derrière = *emprunter* ; *v-nimat* prendre dans = *écouter* ; *pod-nimat*, prendre dessous = *soulever*, enfin *zabyt*, être derrière = *oublier*. L'explication n'est pas toujours facile, mais jamais impossible. Dans *hinterbringen*, apporter

derrière, on comprend qu'on empêche ainsi de voir une chose, d'en comprendre l'aspect, par conséquent que l'on trompe ; dans *umkommen* on passe par toutes les transitions : d'abord *venir autour de*, sens prépositionnel, puis *venir autour*, sans connexion avec les objets voisins, par un simple mouvement rotatoire, venir autour de soi-même, se retourner, être renversé, et enfin par conséquent, puisqu'on est renversé, tomber, périr ; dans *unterbringen*, on peut passer par la même série d'explications en ajoutant le sens factitif. *Inter ire* et *inter ficere* sont parallèles si l'on donne à *inter* son sens primitif identique à celui de l'*unter* allemand.

Telle est la composition locative dans son double processus morphologique et psychique ; mais dans les deux il y a synchronisme, et c'est cela qu'il faut relever. Lorsque la préposition reste séparable, les deux mots conservent leur sens propre, sauf que la préposition s'est modifiée en adverbe ; lorsque la préposition est tantôt séparable, tantôt inséparable, c'est que le sens s'est modifié, de manière, par exemple, à ce qu'en allemand *um* signifie la *transformation*, *durch* l'*accomplissement*, *über* l'*excès* de l'action, dans les cas où elle est inséparable ; ne s'est pas modifié dans ceux où elle est séparable ; lorsqu'enfin la préposition est devenue inséparable toujours, c'est que le sens se trouve entièrement transformé, ce qui n'empêche pas qu'alors l'adhérence ne s'étende même à l'hypothèse où le sens primitif serait retenu. Alors le sens de la préposition s'efface de plus en plus, et la composition touche à la dérivation. Que la préposition devienne fossile, qu'elle n'existe plus séparée dans le langage, la dérivation a commencé.

c) *De la composition classifiante.*

La composition classifiante qui est un moyen terme entre la composition et la dérivation était inconnue avant que la linguistique s'occupât des langues du nouveau Monde. Elle consiste essentiellement dans l'emploi de deux mots, soit de substance,

soit de qualité, soit d'action (exclusion faite des particules ou mots de situation), dont l'un a perdu dans le langage ordinaire tout emploi, mais a retenu cependant nettement son sens propre dans le conglomérat. Ainsi, par exemple, en Cri dans le langage ordinaire l'*eau* s'exprime par *vipiy* et dans le verbe composé il s'exprime par *huw* ou *pew* ; le vent s'exprime ainsi par *ottin* et *has* ; le rivage par *tschikaham* et par *kame* ; manger par *mitjisuw* et *naw* ; il est probable que le mot du verbe composé a été à l'origine employé hors de la composition, mais il a ensuite disparu comme tel, et une nouvelle couche de mots s'y est formée.

Quoiqu'il en soit, tel est le procédé dans son état actuel. Le composé comprend un mot supérieur, un thème principal, et un mot inférieur lequel n'existe qu'en composition. De plus, l'effet est classifiant, si bien que le mot employé est souvent reproduit analytiquement dans la même proposition pour exprimer l'existence actuelle de son idée. Vu cette intention classificatrice, il ne s'agit plus là d'un simple complément, comme dans le phénomène relevé en Nahuatl, mais d'un classement des verbes par ordres d'idées venant d'une série d'actions, ou d'une série d'objets, ou d'une série d'instruments, et quelquefois même d'une série de sujets.

Il faut distinguer plusieurs sortes de compositions classifiantes : 1° celle où le *verbe* est l'idée principale, 2° celle où c'est le mot de nombre qui sert de pivot, c'est le cas du déterminant numéral, 3° celle où c'est le substantif, 4° celle où c'est le pronom possessif qui sert de pivot.

1er CAS — VERBE SERVANT DE PIVOT.

Il faut distinguer deux hypothèses : 1° le composant classifiant est *suffixé* au verbe principal, et a une direction *objective*, 2° le composant classifiant est *infixé* au verbe et a une direction *subjective*.

1° *Classifiant objectif suffixé.*

Ni le caractère d'objectif, ni celui de suffixé ne doivent être étudiés en cet endroit, mais nous ne pouvons diviser entièrement l'indivisible, et il faut bien en tenir compte ici.

C'est le procédé si usité dans les langues Algonquines. Le mot classifiant peut appartenir à toutes les catégories du discours. Il peut, ce qui est très curieux, représenter à la fois deux idées différentes, mais ayant une certaine analogie. Ainsi le déterminant générique *abisk* représente aussi bien la *pierre* qui dans le langage ordinaire s'exprime par *assuy* que le *fer* qu'y exprime par *pivâbisk*.

Voici quelques exemples :

pew est le complément déterminant signifiant *eau* ; on en forme : *nâti-pew*, il va chercher de l'eau ; *awati-pew*, il charroie de l'eau ; *nansi-pew*, il gagne vers l'eau ; *sâbo-pew*, il est tout trempé ; *nipahi-pew*, il meurt en buvant trop ; *kiiskwe-pew*, il est fou par un liquide = il est ivre.

Dans l'exemple ci-dessus le classifiant est un substantif, ce peut être un verbe : *puw* exprime l'action de manger, d'où : *kihispuw*, il se rassasie, *kimi-puw* il mange en secret : *putchi-puw*, il s'empoisonne ; *nami-puw*, il se trompe de nourriture.

Ce procédé est appliqué par *suffixation*, le classifiant vient toujours le dernier ; il est *objectif* en ce sens que ce classifiant représente le complément du verbe, ou est l'adverbe qui détermine le verbe, sans qu'il s'agisse d'objets ou de qualités en rapport spécial avec la personne qui parle. D'autre côté, il est de caractère *concret*, car on n'y veut pas exprimer le verbe sans son complément.

2° *Classifiant subjectif et préfixé ou infixé.*

Cette classification se fait de deux manières : ou l'on se sert du nom d'une des parties du corps comme objet de l'action, ou l'on s'en sert comme d'instrument. Dans le premier cas, c'est la

partie du corps qui classifie ; dans le second, c'est l'*action diffé rente de chaque partie du corps*.

Le premier est employé par le Tarasque, le second par le Dacotah. Dans le premier il y a *infixation* et dans le second *préfixation*.

Dans les deux le mot employé en composition n'est plus usité dans le langage ordinaire où il est remplacé par un autre mot.

a) *classifiant subjectif et infixé.*

C'est la langue Tarasque qui nous offre le plus frappant exemple de ce procédé. Le régime, en général, est *infixé* dans le verbe, et le procédé est concret, puisqu'ainsi le verbe n'apparaît jamais sans renfermer en lui-même son complément, mais de plus il est classifiant et en cela diffère de l'infixation ou plutôt de l'incorporation du Nahuatl, il permet de former des *familles de verbes*. Enfin il est subjectif en ce qu'il ne renferme ordinairement que les noms des diverses parties du corps, et d'abord dans un *sens refléchi*. Il n'y a rien de plus subjectif, avec les noms de parenté, que ceux des parties du corps humain. Sans doute il existe d'autres composants classifiants dans cette langue, et ceux-là sont objectifs, mais nous ne voulons attirer l'attention que sur les subjectifs que nous n'avons pas encore rencontrés.

cu est l'indice des mains, et remarquons que le mot main en dehors de la composition ne s'exprime pas par *cu*, de même *du* indique les pieds, *di* les oreilles ; *gari*, la face ; *mu*, la bouche ; de là *hopo-ni*, laver, donne en se composant avec ces mots : *hopo-cu-ni*, se laver les mains, *hopon-cha-ni*, se laver la gorge ; *hopon-di-ni*, se laver les oreilles ; *hopon-gari-ni*, se laver la face. Presque tous les verbes se conjuguent successivement avec ces composants et non pas seulement avec quelques-uns. Ce qui caractérise mieux encore le caractère classificateur, c'est que souvent un classifiant ne représente pas un seul objet, mais un groupe d'objets, ayant quelque point commun. C'est ainsi que *xu* exprime à la fois : *les bras*, *le lit*, *le canot*, tous

en longueur ; *mu* à la fois la *bouche* et la *porte*, parce que les deux s'ouvrent et se ferment.

b) *Classifiant subjectif et préfixé.*

C'est la langue Dacotah qui nous en fournit un curieux exemple dans ce que M. L. Adam a nommé la *dérivation verbale spécifique*.

Cette dérivation se forme au moyen des six préfixes *pa*, *na*, *ya*, *ba*, *bo*, *ku* ; elle s'applique à environ 80 verbes et indique de quelle façon l'action se fait ; *pa* est l'indice de la main, *na* celle du pied, *ya* celle des dents, armes naturelles de l'homme, puis viennent les armes artificielles les plus usuelles : *ba* le couteau ou la scie, *bo* la flèche ou la balle, *ka*, le bâton ou la hache, ou plutôt l'action de ces instruments. Voici quelques exemples.

Ksa, courber, briser ; *pa-ksa*, rompre avec la main ; *na-ksa*, rompre avec le pied ; *ya-ksa*, rompre avec la bouche ; *ba-ksa*, rompre en coupant ; *bo-ksa*, rompre en perçant ; *ka-ksa*, rompre en frappant.

Puis ces particules étendent leur signification à des actions qui viennent des choses, mais qui imitent le bruit de l'instrument humain ; *na* indique l'action de la gelée, de l'ébullition, le craquement ; *ku* celle du vent ou de l'eau courante ; *bo* celle de la pluie ou du souffle.

D'ailleurs, ces idées sont représentées dans le langage, en dehors du mot composé, par des mots tout différents : la main *nape* ; le pied *siha* ; la bouche *i* ; les dents *hi* etc.

Ces particules ont-elles été des mots pleins avant d'être des mots vides ? On ne saurait résoudre cette question. C'est celle qui s'est déjà présentée plus haut. Elle intéresse surtout la morphologie.

Mais il y a bien composition subjective et classifiante,

2e CAS — SUBSTANTIF SERVANT DE PIVOT.

Ce cas se retrouve encore en Algonquin. *Abuy* signifie *eau*, et ne s'emploie pas en dehors de la composition, il se compose avec un verbe, et l'on obtient : *uskuten-abuy* = eau de feu ; *siw-abuy*, vinaigre ; *ayamihew-abuy* = eau bénite.

Cette même langue connaît en même temps la composition ordinaire, même très étendue, ce qui fait bien palper la différence entre les deux compositions. Ainsi : *wâban-akki* = Orient-terre ; *misi-gamaw* = grand lac, *mistik-osi* = canot de bois, mais alors les deux mots avaient, avant de se réunir, une valeur indépendante.

Un autre cas est celui de la composition classifiante des langues Bantou. Dans ces langues les substantifs se répartissent en six classes, et chacune d'elles est marquée par la préposition à chaque substantif d'un mot devenu vide et qui indique cette classe. Nous avons décrit ailleurs ce procédé en détail.

3e CAS — MOT DE NOMBRE SERVANT DE PIVOT.

Il y a là encore un phénomène *concret*, mais ce dernier caractère ne doit pas nous arrêter ici, il consiste en ce qu'un mot de nombre ne peut être exprimé seul, bien plus, en ce qu'il ne peut être appliqué à un substantif *actuel*, sans l'intermédiaire d'un substantif *habituel* et plus *générique*. C'est le phénomène des *déterminants numéraux*. Il est répandu dans les langues de l'Extrême Orient et en Océanie.

En Japonais, par exemple, les déterminants numéraux sont, par exemple, pour les oiseaux *ha*, pour les objets ronds *hon*, pour les animaux et les choses qui vont par couples *hiki*. Ainsi l'on dira *uma itu-piki* cheval un — animal ; *hibari iti-ha* moineau un — oiseau, et il serait impossible de dire : *uma piki* un cheval, ou *hibari ha*, un moineau.

Dans la langue de Nicobar *yoaṅ* est le déterminant numéral des personnes, *tjonaṅ* celui des végétaux, on dit *šom yoaṅ-payu* = hommes cent — personnes.

Si le mot de nombre ne pouvait apparaître sans un substantif, ou le substantif sans un mot de nombre, il y aurait là un phénomène simplement concret, mais le mot de nombre ne peut s'appliquer au substantif individuel, c'est en cela que consiste la composition classifiante.

4e CAS. PRONOM POSSESSIF SERVANT DE PIVOT.

C'est une particularité très curieuse de l'Andaman.

Voici le tableau du pronom possessif en cette langue :

	Sing.	Plur.
1re pers.	*d-īa*	*m-ētat*
2e pers.	*ṅ-īa*	*ṅ-ētat*
3e pers.	*l-īa*	*l-ôntat*
	-īa	*-ôntat.*

Ces pronoms possessifs ne s'affixent pas directement aux substantifs quand ceux-ci expriment les diverses parties du corps et les noms de parenté ; le pronom doit s'appliquer d'abord à une particule générique qui englobe un certain nombre des parties du corps ou un certain nombre des degrés de parenté. Cette particule générique n'a plus de sens dans le langage courant. C'est exactement le *processus* du déterminant numérique, seulement il s'applique, non aux noms de nombre, mais au pronom possessif.

Voici ces déterminants :

1re classe *ab* pl. *at*, lequel comprend : le corps, le dos, le coude, l'estomac, le foie.

2e classe *ar*, pl. *arat*, lequel comprend la jambe, la vessie etc.

3e classe *aka* pl. *akat*, lequel comprend : la bouche, la lèvre, la langue.

Il y a en tout sept classes pour les parties du corps.

Dans les noms de parenté il y a huit classes, mais chacune ne comprend qu'un être.

1re classe *ab* pl. *at* s'applique au père et à la mère.

2ᵉ classe *ar* pl. *arat* s'applique au fils.

3ᵉ classe *aka* pl. *akat* s'applique au frère cadet.

Jusqu'ici l'expression des classes de la parenté répond à celle des parties du corps, ce qui semble inexplicable.

4ᵉ classe *ôt*, pl. *ôtat* s'applique au fils adoptif.

Lorsqu'il s'agit d'allier le possessif au nom possesseur on opère ainsi

d-ab ťsau = mon corps
d-ar ťsag = ma jambe
d-aka bań = ma bouche
d-ab mayola = mon père
d-ar odire = mon fils.

Le procédé est concret et subjectif, ce que nous n'avons pas à examiner maintenant, mais il est composant au moyen d'un mot qui classifie et qui n'a de sens que dans la composition.

B. De la Dérivation.

La dérivation est le troisième procédé de production d'idée nouvelle, en tant qu'expressible. Mais il s'agit d'une simple modification, ou mieux d'un emploi nouveau de l'idée, plutôt que d'une idée tout-à-fait nouvelle. En outre, elle est obtenue par l'union de deux mots, mais dont l'un s'efface vite quant au sens, d'autant qu'il avait déjà transformé, *sublimé* sa signification avant cet emploi.

Prenons pour exemple le verbe *porter* ; à côté de l'idée de l'action de porter, vient très vite prendre place celle de la personne qui porte, (le *porteur*), celle de l'objet qui est porté (le *fardeau*), celle de l'instrument servant à le porter (le *véhicule*, le *levier*), celle du lieu d'où on le prend (embarcadère), celle du lieu d'arrivée (*débarcadère*), celle du secours (*compagnon*, *soutien*), celle de la distance possible (la *portée*). En un mot, l'idée *porter* prend mille formes qui sont autant d'idées nouvelles. Ces idées, quelque nombreuses qu'elles soient, ne sont pas

infinies, à moins qu'on ne les ajoute les unes aux autres. On peut les exprimer morphologiquement par des modifications du mot principal ou par l'addition d'affixes. Psychiquement il n'y a que retournement de l'idée dans ses diverses directions plutôt que changement. C'est la caractéristique de la dérivation.

Nous n'avons pas à nous occuper ici des différences de moyens morphologiques, ni psychiques, à d'autres égards.

Au point de vue psychique, la dérivation peut être *primaire, secondaire ou infinie.*

a) *De la dérivation primaire.*

Prenons les diverses modifications de l'idée *porter* que nous venons d'indiquer, elles sont toutes primaires. Il n'y a qu'un seul retournement de l'idée.

Le suffixe, ou le préfixe, ou l'infixe qui réalise cette dérivation peut être, lorsqu'il entre dans la composition, déjà dépouillé de son sens attributif, n'ayant plus qu'un sens de relation, ou avoir encore conservé ce sens qu'il perd peu à peu. C'est ainsi qu'en Allemand le suffixe *schaft*, dérivé de *schaffen*, tient encore de près à la composition ; il n'a perdu son sens autonome que postérieurement à sa suffixation et pas même entièrement, de même *lein* venu de *klein* ; tandis que d'autres, en particulier, les préfixes des verbes, ont perdu le souvenir de leur origine. C'est sur les verbes, d'ailleurs, qu'on peut bien étudier la différence entre les préfixes et les prépositions. Quelques-uns des préfixes sont des prépositions tout à fait cristallisées, par exemple, le *ver* de *verstehen* qui correspond à *per* latin.

L'origine de l'affixe primaire est un grand problème en morphologie.

b) *De la dérivation secondaire.*

Elle ne se distingue de la dérivation primaire, qu'en ce que deux dérivations se superposent. Par exemple dans : *eigenthümlich-keit*, il y a trois dérivations successives, la 1[re], de l'adjectif fait un substantif, la seconde, de ce substantif forme

un nouvel adjectif, la 3e, de cet adjectif fait un nouveau substantif.

La dérivation secondaire est fréquente en Sanscrit.

Voici la filiation : de *propre* on passe à *propriété*, de *propriété* à *particulier*, privatif, de *particulier* à *particularité*.

c) *De la dérivation indéfinie.*

Ce phénomène est plus rare, nous ne l'avons constaté qu'en Esquimau.

Dans cette langue les particules dérivatives qu'on agglutine sont très nombreuses ; elles opèrent, comme dans le mot allemand précité, mais avec beaucoup plus de force. Ainsi les suffixes de dérivation peuvent consister en représentants de verbes, surtout auxiliaires, et en toutes autres parties du discours, et ces mots ont perdu toute signification en dehors du conglomérat, et jusqu'au souvenir de cette signification. Voici un exemple de dérivation à l'infini.

qasu-er-sar-fig-gssar-si-ngit-dluinar-nar.

fatigue-être enlevée-faire-lieu- de quoi-faire-atteindre-non-totalement-on

= on totalement pas a atteint de quoi faire un lieu qui fait qu'il lui enlève la fatigue.

= on n'a pas du tout trouvé un lieu de repos.

Mais en quoi ce procédé dépasse, en réalité, la dérivation, c'est non qu'il sert à exprimer une réunion d'idées entre elles de manière à en former une seule, mais qu'il constitue une proposition entière, c'est-à-dire une pensée. Ainsi en dernière analyse, la dérivation indéfinie des Groenlandais est plutôt un procédé de conversion de pensée en idées. C'est la proposition-mot. Nous la retrouverons ailleurs à ce titre. Mais elle fait partie aussi de la division actuelle, car si l'on remplaçait le dernier terme *nar'* par un pronom personnel non indéfini, on aurait alors le sujet et le verbe distincts, et toute la série des affixes dérivants ne serait appendue qu'au verbe, seul thème indépendant ici.

3ent *De la syncope des idées.*

Les idées peuvent se supprimer dans le discours, se sous-entendre, devenir latentes. C'est surtout la pensée qui se syncope, mais l'idée aussi quelquefois : Nous en avons un exemple dans : l'*Ascension* pour l'*Ascension de J. Ch.*

Dans cet exemple c'est une des idées composantes de l'idée unique qui disparaît. D'autres fois c'est une idée qui est retranchée de la composition, ou plusieurs. Il suffit de citer le *quos ego*..... Le reste est sous-entendu. Quelquefois toute une phrase s'achéve dans la pensée : *tu croyais donc que* .... Dans le langage familier ces ellipses sont continuelles. Des idées intermédiaires s'effacent, mais l'esprit a la sensation de leur place et les pense d'une manière latente.

Un phénomène analogue a lieu en morphologie et en phonétique. En morphologie les mots s'abrègent : *chromo*.... *velo*.... pour *chromogravure* et *velocipède*. Les mots mêmes disparaissent : *à bientôt* pour *à vous revoir bientôt*. En phonétique les sons intermédiaires sont seulement esquissés ou même remplacés par un silence, de même que dans l'écriture les lettres ne se lisent souvent qu'en comptant les traces de jambage.

Nous en avons fini avec la formation des idées ; nous passons à la classification des diverses sortes d'idées, autrement dit, aux diverses parties du discours.

(A continuer.) R. DE LA GRASSERIE.

LES 15 PREMIERS SIÈCLES

DE

L'HISTOIRE DES CHINOIS

d'après les plus anciens documents historiques.

PARTIE II.

Règne des empereurs Yao, Shun et Yü.

Ces trois souverains sont restés les objets de la vénération des Chinois ; leurs règnes ont été l'âge d'or de la nation, leurs vertus seront à jamais pour eux les modèles des princes. C'est le Shu-king qui a consacré le souvenir de leurs grandes actions d'après des mémoires antérieurs résumés dans ses feuillets.

Il ne peut entrer dans notre plan de reproduire en entier les chapitres consacrés à ces illustres et qui ouvrent ces antiques annales. Ce livre est à la portée de tout le monde et nous le trouvons résumé dans les Mémoires de Sse-ma-tsien. Nous nous arrêterons donc à la relation du Grand historien, ajoutant seulement ce qui pourrait y faire défaut et mérite le souvenir ; spécialement ce que rapporte le Livre de Bambou que nous avons déjà cité au livre précédent.

SECTION I.

I. *Règne de Yao.*

L'empereur Tchi était mort malheureusement ; son frère cadet *Fang-hiun* lui succéda. Ce fut l'empereur Yao (1). Fang-hiun

(1) Sa mère était de la famille Yi Ki. Quand elle mit au monde son impérial enfant, elle se trouvait au sud du San-ho dans la famille Yi. C'est pourquoi il reçut comme nom de famille celui de la maison où il naquit. Le *Tcheng-i* considère

était semblable au ciel par sa bonté, (1) aux esprits par sa sagesse ; (2) on était attiré à lui comme au soleil (3) ; les regards se portaient vers lui comme vers les nuages (4). Riche il n'était pas orgueilleux. Elevé, honoré, il ne perdait pas sa gravité, il n'exullait pas. (5) Il portait le bonnet jaune et l'habit simple, sans ornement. (6) A son char d'un rouge éclatant il attelait quatre chevaux blancs et savait faire briller son habileté à les rendre dociles. (7)

Comme il fit que les parents s'aimaient (8) ceux-ci ayant les yeux sur lui (pour l'imiter) ornaient par la civilisation les cent familles. Les cent familles, de la sorte, faisaient régner l'éclat et la concorde dans tous les états ; et Yao ordonna à Hi et à Ho (9) suivant avec respect l'ordonnance de l'auguste (10) ciel, de déterminer les nombres et les lois du soleil, de la lune, des étoiles et des planètes, (11) et de donner ainsi au peuple ses saisons et leurs travaux.

Tao-tang comme son nom d'honneur. Tao tang étaient ses fiefs qu'il transmit à son fils ainé. Yü des Hia eut aussi sa capitale au nord de cette principauté. Il fut d'abord prince de Tao puis de Tang.

(1) Comme lui il entretenait le monde (So-Yin).

(2) Comme eux il pénétrait les choses merveilleuses et les plus subtiles (id.)

(3) Tous les cœurs se tournaient vers lui comme les feuilles de certaines plantes vers le soleil.

(4) Comme vers les nuages dont les plantes attendent l'humidité et la vie.

(5) *Com.* Il n'était pas négligent, *man*. D'après le Ta-tai-li, le terme est *yü*, grave. digne.

(6) Le Li-ki : a *tsze* de couleur sombre. Le bonnet jaune était la coiffure ronde antique.

(7) R. 187/3. Al. 149. 3. Il avait une vertu qui savait céder et se plier.

(8) Au lieu de *ts'in* le Shu a *ping*, tenir en paix Les cent sing sont d'après les uns, les fonctionnaires *Pe-kuan*, d'après les autres tous les membres des familles des fonctionnaires K'iun chin tchifu tze-hiong-ti. Legge et autres traduisent : comme il aimait ses parents des neuf degrés ; mais cela ne cadre pas avec le reste.

(9) D'après K'ong-ngan-koue, Hi et Ho succédèrent à Tchong-li (dont il a été parlé plus haut) dans le gouvernement du ciel et de la terre *Shi tchang t'ien tu tchi tchin*.

(10) Auguste, brillant de « soleil » et « ciel. » D'après le Tcheng-i c'est l'idée de l'immensité du khi originaire qui est renfermée dans ce terme Yuen khi Hoang zhân Kuang-ta. D'après l'Erh-Ya c'est le ciel d'été qui est qualifié de la sorte. Celui du printemps est *tsang*. azur, celui d'automne *king*, brillant, celui d'hiver *shang* élevé.

(11) (*Tcheng-i*). L'éclat des astres plus ou moins grand, les formes successives de la lune ; les positions relatives des astres mobiles : soleil etc. et des constellations.

Séparément il ordonna à Hi, le frère puiné, de s'établir à Yu-i dans ce qu'on appelle la vallée brillante (1) ; là, de suivre la voie du soleil levant et de régler la série des travaux de l'est (l'agriculture) (2).

Prenant l'astre *niao*, au milieu du jour, il fixa (à ce moment) le milieu du printemps. Le peuple alors se disperse (sort de ses habitations pour aller à ses travaux) ; les oiseaux et les quadrupèdes engendrent, allaitent, s'unissent et se cachent (3) ?

Il donna de nouveaux ordres à Hi oncle cadet du précédent de s'établir à Nân-kiao pour y mettre en ordre le midi et atteindre (savoir) quand le jour est le plus long (4) et l'étoile, Ho, et déterminer le mi-été (5) ; alors que les hommes sont de plus en plus au travail (6) et que les oiseaux muent et les quadrupèdes perdent leurs poils, puis sont presque dépourvus.

Il ordonna en outre au frère puiné de Ho d'aller s'établir dans les régions de l'ouest appelées Vallée obscure ; d'y suivre attentivement, soigneusement la voie du soleil couchant et de déterminer ainsi ce qui se complète à l'ouest (en automne fin de l'année, comme l'ouest est la fin du jour) (7) et ainsi quand la nuit est à sa longueur moyenne, quand l'étoile *Hu* est au zenith fixer le milieu de l'automne, alors que le peuple est en

(1) Ces localités ont des noms différents selon les livres, mais ces noms désignent les mêmes endroits. Le Yang-Kou est la vallée, la colline où le soleil apparait d'abord, à son lever disent Kong ngan-koue, Hoei-nân-tze etc. Le Yu-i est près de Ts'ing tcheou. Legge toutefois le place plus à l'est.

On trouvera l'explication des noms de ces astres dans le Comm. de Legge. Nous passons là-dessus, parce que nous ne savons nullement quelles étoiles ces noms désignaient au temps de Yao.

(2) *Nong* explique Kong-ngan-koue. — D'où provient le soleil, vient le printemps, le renouvellement de la nature, comme celui de la terre après la nuit. Puis c'est au printemps que commencent les travaux agricoles.

(3) Kong-ngan-koue : pour partager le midi et diriger les opérations de la récolte. Il les enseignait avec soin pour atteindre au plus haut point de mérite. D'après lui, tchi ne se rapporte pas au soleil (*So-yin*). Le midi comme l'est désigne les travaux des champs. Hi excita les agriculteurs à cultiver soigneusement les champs.

(4) Ying = tchang.

(5) Dans quelle constellation se trouve le soleil à la mi-été. L'astre ho est alors au milieu du « Dragon d'azur ».

(6) Jeunes et vieux sont dans les champs pour les cultiver.

(7) En automne tout s'achève, arrive à sa maturité.

paix et calme (1) et que les oiseaux et quadrupèdes ont leurs plumes et poils en ordre parfait comme ils doivent être (2).

Il ordonna ensuite à Ho le troisième frère, d'aller s'établir dans la région du nord appelée la Ville obscure (3) et de s'y occuper des choses cachées, (4) (mises en magasin), le jour est au plus court et que l'étoile Mao est au point culminant (5), fixer le milieu de l'hiver. Alors le peuple est au coin du feu, les animaux ont poussé tout leur poil.

Ainsi l'année a 366 jours et au moyen du mois intercalaire on fixera les 4 saisons régulièrement. Réglez tout consciencieusement. Ainsi toutes les fonctions, tous les métiers surgiront, seront ainsi constitués ; et Yao dit : Qui pourra se prêter convenablement à ces affaires ? Fang-tsi répondit : « Tan-tchou votre fils et héritier (6) est largement éclairé et intelligent. » Yao reprit : « Oh, (7) il est méchant et querelleur (8), on ne peut l'employer. » Puis il ajouta : « Qui le pourra ? » Hvan-teou répondit : « le ministre des travaux publics. (9) C'est immensément qu'il a recueilli et déployé ses mérites. On peut l'employer. » Yao répliqua: Oh! Le ministre des travaux publics est bon en paroles mais son service est bas et de peu de valeur. Il est comme une masse d'eau envahissant le ciel, c'est impossible de l'employer.

(1) Remis des grandes chaleurs et des grands travaux. Le Shu-King n'a que *i* et pas Yi qui indique le sens que Sze-ma-tsien attache au premier mot.

(2) Comme *li*.

(3) D'apres le Shan-hai-king le Yen-tu est le coin d'une montagne qui se trouve au milieu de la mer du nord.

Le Tcheng-i prétend ici comme précédemment qu'il s'agit des quatre sections des officiers impériaux du printemps, de l'été, de l'automne et de l'hiver dont parle le Tcheou-li.

(4) En hiver toute la vie disparaît, les forces de la nature se dérobent, les êtres disparaissent mais ne s'anéantissent point. Le 3e frère Ho devait veiller à leur préservation.

(5) Au milieu du Pe-hu (tigre blanc) ou groupe des 7 stations solaires de l'ouest. espace céleste de l'ouest.

(6) Fils de Niu hoang de la famille *San-i*, épouse de Yao. Il avait un fief à Tanshiu-hien près de la rivière Tan, *Tan tchuen*.

(7) *Hia* Particule d'étonnement et de doute dit Gan-koue ; d'étonnement et de négation décidée, dit Legge.

(8) D'après le Tcheng-i citant le Tso-tchuen.

(9) Kong-kong. Le ministre des eaux, d'après Tcheng-Hiuen.

Yao dit encore : O ! mes quatre montagnes (1), destructive, envahissante, l'eau inonde le ciel et le menace, elle enveloppe les montagnes et surpasse les collines. Le petit peuple est dans l'affliction. Y a-t-il quelqu'un qu'on puisse charger de les faire rentrer en leur place ? Tous lui répondirent : « K'wen en est capable. » — Yao répartit : « K'wen est rebelle aux ordres souverains, il ruine sa famille, c'est impossible. » Un des Yo dit : « Eh bien, éprouvez s'il ne peut être employé et alors ce sera tout. »

Là-dessus Yao écouta le ministre et mit en fonction K'wen. Pendant 9 ans il employa tous ses moyens et efforts mais ne réussit pas. Et Yao dit : « Oh ! mon Sse-Yo, voilà 70 ans que je suis sur le trône, vous pouvez (maintenant), usant du mandat du ciel y monter à ma place ». Le ministre répondit : « De basse vertu comme je suis, je déshonorerais le trône de l'empereur. »

Yao reprit : « Sachez élever le grand et noble qui nous est proche et présenter (*Sŭ*) l'homme ignoré obscur qui est loin de nous. » Ils lui dirent tous : « il y a un homme digne de toute bienveillance (*King*) qui se trouve parmi le peuple ; il s'appelle Yu-Shun. »

Yao dit : « C'est vrai, j'ai entendu parler de lui. Comment est-il ? » Le *Sse-Yŏ* dit : « c'est le fils d'un aveugle. Son père était méchant, sa mère, stupide ; son frère, est tout semblable. Il a su se les concilier par sa piété filiale, et petit à petit il les corrigea de manière à ne plus être méchant (atteindre la complète méchanceté). »

Et Yao ajouta : « Je l'éprouverai. » Sur ce il lui fit épouser ses deux filles et examina sa conduite à leur égard.

Shun fit aller ses femmes au bord du Kuei. Il les traita selon les règles concernant les épouses avec grande honneur.

(1) Titre des officiers des quatre saisons et des quatre régions dont chacune avait une montagne sacrée, d'après Tchen-hiuen. Selon Gan-koue : les quatre fils de Hi et Ho ; ce qui est peu probable. Tchou-hi, et après lui, Legge croient que ce composé désigne un seul personnage chef de toutes les administrations. Legge adopte cette opinion parce que plus loin Yao s'adresse au(x) Sse-Yo et demande qu'il(s) le remplace(ent) sur le trône. Ce ne peut donc être qu'un seul individu. Mais il est à remarquer que si Yao parle aux quatre montagnes (*Sse-yo*) il n'y en a qu'un seul qui répond : *Yo-yuet*.

Yao fit observer à Shun concordamment les 5 préceptes. Ceux-ci purent alors être suivis et pénétrèrent dans toutes les magistratures. Toutes celles-ci eurent leur temps et leur ordre. Venus comme hôtes des quatre portes de l'empire, tous les grands furent respectueux et soumis, et tous les princes venus de loin comme hôtes, furent pleins de zèle et de vigilance.

Yao envoya Shun pénétrer les montagnes et les bois, les fleuves et marais, à travers les terres désertes, le vent, le tonnerre et la pluie. Shun alla et ne s'égara (*mĭ*) pas.

Yao reconnut, estima sa sagesse et la proclama disant : Vous avez sagement combiné et disposé toute chose jusqu'à son terme extrême.

Vous pouvez compléter (*tsĭ*) vos mérites pendant trois ans encore, vous monterez sur le trône impérial. » Shun refusa parce qu'il n'était pas content (*yĭ*) de sa vertu.

Le 1er jour du premier mois, Shun reçut le pouvoir suprême devant le Wen-tsou, c'est-à-dire l'autel du grand-père de Shun.

L'empereur Yao était alors très vieux ; Shun prit à sa place (*shi*) l'exercice du pouvoir du fils du ciel pour voir si le mandat céleste lui était donné. Shun s'occupa de la sphère armillaire et du télescope (?) pour régler les sept corps régulateurs (soleil, lune et 5 planètes.)

Puis il offrit le grand sacrifice au Shang-Ti et les libations aux six Tsongs (V. plus haut), et salua les montagnes et fleuves et distingua tous les esprits.

Il désigna les cinq insignes (des cinq rangs de princes feudataires Kong, Heou, Pe, Tze et Nân), choisit les mois et jours propices, fastes et examina les insignes des 4 Eminences et des chefs de tribus des divers rangs.

Le 2e mois de l'année il alla à l'est en inspection jusqu'à Tai-tsong et y fit le grand bûcher ; il salua les montagnes et fleuves. Puis il visita les princes et chefs des régions de l'est, rétablit l'accord dans leur calcul des lunaisons et des saisons, rectifia celui des jours, mit l'unité dans leur échelle des tubes fondamentaux des sons (1), dans les mesures de longueur et de

(1) Chaque ton musical a son expression normale fixée par l'adaptation d'un tuyau de bambou propre à le produire. Ces tuyaux ont une forme déterminée

capacité et les poids, (1) rétablit les cinq espèces de rites, (2) les cinq joyaux-insignes et les trois espèces de soie sur lesquelles on les pose (rouge, noire et blanche), (3) ainsi que les deux espèces de victimes (mouton et oie sauvage) vivantes et la victime morte le (faisan) que doit offrir le Shi. Quant aux cinq instruments (4) il les finit et les restaura.

Le 5[e] mois il alla en inspection au sud ; le 8[e] mois à l'ouest ; le 11[e] mois au nord, le tout comme précédemment, puis revint chez lui et alla au temple de son grand-père et de son père (5). Il y offrit un bœuf comme victime et accomplit les rites.

Tous les cinq ans il faisait une tournée d'inspection et les princes venaient quatre fois à la cour (une fois chacune des autres années). Puis il promulgait ses ordres à tout l'empire.

(Shun) examinait et mettait en relief (leurs mérites et donnait) selon ces mérites des chars et des vêtements à leur usage.

Il constitua 12 tcheous ou provinces et élargit le lit des fleuves (pour les faire couler constamment).

Il formula (6) les règles et châtiments et le bannissement comme adoucissant les châtiments (7), le fouet formant

par le calcul de la contenance qu'ils doivent avoir. La longueur et le diamètre en sont ainsi fixés. Il y en a 12 dont chacun produit une note de notre gamme. C'est un nombre déterminé de grains de millet qui est la base de leur mesure.

(1) La base des mesures de longueur était le grain de millet servant à mesurer le tuyau du ton fondamental. 10 de ces grains formaient un pouce qui se divisait en dix *fen* (parties). Les mesures de capacité et de poids procédaient aussi du même principe. Un *yo* ou la contenance du tuyau normal en était la base.

(2) Rites religieux, militaires et civils, ces derniers se divisant en rites des repas et des fêtes, de la réception des hôtes et des cérémonies domestiques, mariage etc.

(3) Kao yang shi (Tchuen-hiu) se servait de la soie rouge ; Kao-sin (Ti-ku) préféra la noire et depuis ce prince on employa la blanche. L'insigne de la dignité des empereurs et princes était porté sur une tablette recouverte de soie avec des pendants de même étoffe. Le San-tong-ki ajoute : Fu-hi en rapport avec la couleur du ciel honora le rouge. Shen-nong en vertu de ses relations avec la terre prit le noir. Hoang-ti lié à l'homme choisit le blanc Son fils Shao-hao fit de même. Kao-yang pour le même motif reprit le rouge et Yao le blanc.

(4) Il ne rétablit que les cinq instruments, les cinq insignes ; tout ce qui suit resta tel qu'il était (*Tsiuen kio Ma yong*).

(5) *Com.* Temple du père mort.

(6) *Siang* = *fat*, loi. *Ma yong* remarque qu'il établit seulement les formules et non les juges.

(7) Ou simplement : il établit les motifs d'indulgence. Ma yong indique comme tels : 1° le jeune âge, 2° la vieillesse, 3° l'inintelligence.

l'instrument de châtiment des fonctionnaires, le bâton celui des écoles ; l'amende comme rachat des peines. Les fautes inconscientes et celles que le malheur a fait commettre seront pardonnables ; les coupables obstinés seront punis de mort (1).

Respect, respect ! et compassion dans le châtiment (répétait-il souvent).

Un jour (dans une réunion du grand conseil), K'uan-teou s'avançant parla du président des travaux publics. Kong-Kong (2). Yao dit : il est incapable, et plongé dans le vice, éprouvez le comme Kong-Sse (3).

Les Sse-Yo proposèrent K'uen pour dériver les eaux. Yao l'estima incapable. Les Sse-Yo prièrent instamment de l'éprouver, on le fit et il ne réussit pas. Cependant le peuple ne parvenait point à corriger les San-Miao (qui restaient indépendants). Ils restaient au bord du Kiang, dans les bas-fonds au King-tcheou (4) et de là beaucoup de trouble. Là-dessus Shun retourna et dit cela à Yao lui demandant de bannir le Président des travaux au désert de Yeou (5) pour l'assimiler aux barbares du nord. Il exila Huan-Teou à la montagne Tshong (6) pour l'assimiler aux barbares du midi ; il transporta le chef de San-Miao à San-Wei pour le transformer en barbare de l'ouest et fit emprisonner K'uen au mont Yu pour le transformer en barbare de l'est.

Ces quatre personnages étant ainsi punis, le monde fut entièrement soumis.

Yao régna 70 ans, eut Shun pour coadjuteur pendant vingt

(1) Ceux qui persistent dans leur méchanceté jusqu'à la fin.

(2) Le texte n'en dit pas plus, il s'agissait de dériver et régler le cours des fleuves.

(3) Le *Ta-tsiang* ou chef des artisans. (Tcheng-J.)

(4) Ils restèrent insoumis. De tout temps, dit le Tcheng-J tso tchuen, les empereurs eurent des princes qui leur résistèrent. Au temps de Yao ce furent les San Miao ; sous Yü et les Hia, les Kuen-Hu.

(5) Le Huei est une sorte de marais coulant dans le Kiang. C'est maintenant le Pang-li-hu, marais du Yang-tcheou-fu.

(6) Le Yeou-tcheou d'après le Shang shu et le Ta-tai-li. Là dit le Shen-i-King est un désert peuplé d'hommes aux cheveux rouges, au corps de serpents avec des mains et des pieds d'hommes, vivant de céréales, rudes comme les animaux et appelés Kong-kong.

ans ; étant devenu vieux il se substitua Shun pour occuper le pouvoir du fils du ciel et le présenta au ciel à cet effet. Après vingt-huit ans d'abdication, il mourut (1). Le peuple le pleura et porta son deuil trois ans comme pour père et mère et pendant tout ce temps partout on s'abstint de faire de la musique pour montrer son affection envers Yao.

Yao savait que son fils Tan-tchou (2) ne lui ressemblait pas, qu'il était incapable de recevoir l'empire. C'est pourquoi il choisit Shun pour prendre ce pouvoir. Comme il choisit Shun le monde en reçut son avantage et Tan-tchou de la peine. S'il eut pris ce dernier, le monde eut été dans la peine et Tan-tchou en eut retiré son profit. Mais Yao pensa jusqu'à la fin que pour l'avantage d'un homme il ne pouvait causer le malheur du monde. Finalement il donna l'empire à Shun.

II. Règne de Shun.

Lorsque le deuil de Yao, eut duré ses trois ans et fut arrivé à son terme Shun voulut céder le trône à Tan Tchou qui se tenait éloigné au sud du Nan-Ho (3).

Mais tous les princes qui venaient à la cour se rendirent non point auprès de Tan-tchou mais de Shun ; ceux qui avaient des réclamations et des procès s'adressèrent non point à Tan-tchou, mais à Shun ; les poètes, les chanteurs ne chantèrent point Tan-tchou, mais Shun seul. Shun dit alors : c'est le ciel (qui le veut). En conséquence il alla à la capitale (4) et prit

(1) Yao fut sur le trône pendant 98 ans, dit le Tsiuen Kai — Tze kuang. Le Tcheng-i, Hoang-fu-mih lui donne une vie de 118 ans. Kong ngan koue lui en attribue deux de moins. Le lieu de sa sépulture est appelé *Tsi Yin Kieu* (la colline *Tsi yin*) ; par autres ; *Kuh-lin.* (Liu pu wei). Le lieu d'origine de sa famille porte aussi différents noms. On cite comme tel Lui-tsi hien, au Pu-cheou ; tantôt Tshing-Yang hien et d'autres localités encore.

(2) Tan-tchou était le fils de son épouse impératrice. Il avait en outre 9 fils d'épouses secondaires. Tous étaient incapables.

(3) Le Ho était au sud des possessions de Yao, c'est pourquoi on l'appelle Nan-ho ou Ho du midi.

(4) Tchong koue. Ce nom « empire, état du milieu, » indique que la capitale est au centre, dit le Tsiuen-Kiai hui hi.

possession du trône du fils du ciel. C'est lui qui fut l'empereur Shun, le Shun de Yu (1). Son nom familier (ming) était Tchong-Hoa. Son père s'appelait Kou-teou (2) ; le père de Kou-teou s'appelait Kiao-wu et le père de celui-ci, *Keu-wang*. Le père de Keu-wang s'appelait King 'k'eng (3) dont le père était Kiong-tan, et le grand-père, l'empereur Tchuen-hu fils de Tcheng-i. De là il y eut sept générations jusqu'à Shun. Tous jusqu'à Ti-Shun furent de simples particuliers. Le père de Shun, Kou-teou, était aveugle et sa mère étant morte, Kou-teou prit une seconde femme qui donna le jour à Siang. Siang était orgueilleux et Kou-teou, tyrannique (4).

Le fils de sa seconde femme cherchait constamment à faire mourir Shun. Shun s'efforçait de l'éviter, de lui échapper. Mais si son frère cadet commettait une faute il en prenait sur lui la responsabilité et les châtiments. Servant avec docilité son père, sa marâtre et son frère cadet, chaque jour, procédant avec prudence et diligence, il ne parvenait pas à échapper à ses maux. Shun était du Ki-Tcheou (5). Il cultivait les terres du Li-shan (6),

(1) Ce nom signifie bon, saint, accompli, éclairé dit le Ts. K. Yi-fa. L'état de Yu se trouvait à l'est du Ho, au Ta Yang hien. (So-Yin). Pour le Tcheng-i kue ti tchi il se trouvait au Shen-tcheou au nord est du Hope hien, à 50 lis de là. Il lui fut donné par Yao quand cet empereur lui fit épouser ses filles. Mais on n'est pas d'accord sur l'emplacement de cette localité. Des auteurs racontent que Shun tint Yao prisonnier et Tan-tchou éloigné de son père, ne leur permettant pas de se voir (*Tchuk shu* etc).

(2) C'est-à-dire « l'aveugle ; » mais Kou-teou ne l'était que moralement ; il ne savait pas distinguer le bien du mal.

(3) Les commentateurs donnent de ces noms des explications nombreuses que nous ne reproduirons pas, l'existence de ces personnages étant plus que douteuse.

(4) Le Fong-tu ki dit que Shun appartenait aux barbares J de l'est et qu'il naquit à Yao-Kiu, (au Po tcheou) ou à Lui-tsih hien, dit le Kiue-ti-tchi.

Les auteurs chinois ont les renseignements les plus divers sur les localités où naquit et qu'habita Shun avant d'être appelé à l'empire. Notons celui-ci : A Po-fen au milieu de la ville se trouve le Miao de Shun ; en dehors des murs est la maison qu'il habita (Shan-tchuen-ki). A Kuei-tcheou, au centre de la ville on voit le puits de Shun. Au nord de la cité s'élève le mont Li-Shan et sur le sommet de cette montagne, le temple de Shun. Kuei-tcheou est Ki-tcheou.

(5) Ce mont se trouve au Ho-tong (*Tcheng-Hiuen*) — Le Po-tcheou au Ho-tong hien a le mont Lui shen shun que d'autres appellent Tchong shan ou Li shan et aussi Tcheou Yang shan etc. etc. (Tcheng-i kue tchi.)

(6) Maintenant dépendance de Tsai Yin. Au Po-tcheou dit le Kue-ti tchi. On

il pêchait au lac de Lui ; il faisait des poteries sur les rives du Ho, et toutes sortes d'instruments à Sheou-kiou (1).

Son père était opiniâtre, sa mère, méchante ; son frère cadet Siang arrogant ; tous voulaient le faire mourir ; Shun restait soumis, obéissant et ne manqua jamais aux devoirs d'un fils, à l'amitié envers son frère cadet. Ils désiraient sa mort, mais ils ne l'obtinrent pas. Shun, pendant 20 ans, exerça la piété filiale et l'obéissance ; après trente ans, Yao demanda qui il pourrait mettre en fonction (comme son associé au trône). Tous les San-Yo unanimement (*han*) lui présentèrent Shun de Yu, en disant : celui-ci est bien capable de cette charge. Alors Yao lui donna ses deux filles comme épouses pour soigner les choses de l'intérieur et neuf de ses fils comme compagnons, pour soigner les choses de l'extérieur (les affaires). Shun habitait près du Kuei et s'y conduisait avec toujours plus de sage activité.

Mais les deux filles de Yao n'osaient point vu leur haut rang et leur orgueil servir le père, la marâtre et le frère de Shun ; mais elles remplissaient complètement leurs devoirs d'épouses et les neuf fils de Yao étaient toujours plus soigneux (à aider Shun).

Shun labourait à Li-shan ; les gens du Li-shan lui cédaient les limites de leurs champs. Il pêchait au marais de Lui et les gens de ce pays lui cédaient en tout. Il habitait sur la rive du Ho y faisant des poteries et les vases du Ho pien étaient sans défaut (2).

Après un an l'endroit où il habitait fut une localité bien

l'appelle Lui-hia-tsih, au Lui tsih hien au N.O. de la ville. Le *Hai-king* prétend qu'il s'y trouve des esprits du tonnerre (*Lui shen-long*) à corps de dragon et têtes d'homme. En frappant sur leurs ventres on produit le tonnerre.

(1) A tcheou sur les rives du Ho on fait des instruments, des vases de terre. (*Tcheng-i*). Shun résidait à 30 lis au nord du Ho-tong hien. Il quitta le Li-shan sans s'en éloigner beaucoup et alla vers le midi. Il cultiva ou fit des poteries selon l'endroit où il se trouvait.

(3) Lit. Dix espèces d'ustensiles c'est-à-dire un grand nombre, tout ce qui est nécessaire dans un ménage. Sheou-kiou est le lieu de naissance de Hoang-ti (*Soh-Yin*).

constituée (1) (un village avec ses fermes etc.) ; après 2 ans il eut une ville complète, après trois ans, une capitale achevée.

Yao lui donna des habits brodés et un kin. Comme il faisait un magasin, un grenier public bien pavé pour des bœufs et des moutons, Kou-teou, de nouveau voulant le tuer lui fit plâtrer le haut du magasin puis il mit le feu en bas. Shun se protégea dans sa chute au moyen de deux nattes de paille (2) et se laissa choir échappant ainsi à la mort.

Après cela Kou-teou lui fit creuser un puits. Il creusa un trou obscur, avec une sortie latérale (3). Tandis que Shun était au fond, Kou-teou et Siang y firent ensemble tomber de la terre pour remplir le puits. Shun suivant le creux obscur sortit et échappa. Kou-teou et Siang se réjouissaient, pensant que Shun était mort. Siang disait le plan fondamental est de Siang, Siang et ses père et mère y auront leur part.

Un jour il dit : Shun a épousé les deux filles de Yao et on lui a donné un luth. Siang le prit, et en joua ; Shun accourut pour le voir. Siang surpris et peu joyeux dit : je pensais que Shun corrigeait les poteries défectueuses. Shun reprit ; c'est vrai, il y en a beaucoup pour vous. Shun retourna à son ouvrage. Kou-teou toujours plus méchant et Siang complotèrent de plus en plus contre lui.

Sur ce Yao éprouva Shun quant aux cinq devoirs fondamentaux et les magistrats l'observèrent.

Jadis Kao-Yang avait 8 fils vertueux ; comme il en retirait grand avantage le monde les appela, les 8 *hai* ou généreux (4). Kao-sin en avait autant. Les gens les appelèrent les

(1) Un village ou bourg bien organisé.

(2) Dont il se servit comme d'ailes pour amortir sa chute (So-yin). Elles avaient la forme d'ombrelles. Ce furent ses deux épouses, filles de Yao qui lui avaient confectionné cet appareil de sauvetage. (*Tcheng-i Tong-sse*). Le Lie-niu-tchuen rappelle aussi ce fait.

(3) Communiquant avec un autre puits. Il avait averti ses épouses des ordres de Kou-teou et celles-ci prévoyant le méfait avaient donné à leur mari le conseil de se préparer une sortie souteraine (*Tong-sse*). Ce puits de Shun se trouve au Pou-tcheou, au Hoei-Jong-hien au-dehors de la ville du côté de l'ouest (Kue-ti tchi). Au centre de la cité on on voit un second que l'on considère aussi comme creusé par Shun.

(4) Pacificateurs, amis de la concorde (*ho*) (Ts. K. ku-kuei). Leurs noms sont indiqués au livre du *Tso-tchuen* (Siuen-kong), il serait superflu de les donner ici.

8 yuen (1). Ces 16 familles (2) dans la suite complétèrent leur excellence ; ils ne détruisirent pas leur renommée qui arriva jusque Yao. Yao n'avait point encore pu élever Shun, il éleva les 8 fils de Kao Yang et les fit présider aux diverses divisions de la terre (3) afin de parfaire toutes les affaires en leur temps et ordre. Il éleva les 8 Yuens et leur fit propager les cinq enseignements dans les 4 plages (4). Alors les pères furent justes, les mères tendres, les frères ainés amicaux, les cadets respectueux, les fils pieux ; l'intérieur des maisons fut en paix et les affaires extérieures accomplies avec succès (5). Jadis Ti-hong (6) eut un fils sans vertu, tenant le bien dans l'obscurité, aimant le mal ; le monde l'appela « l'être trouble, confus (7). » Shao-hao eut un fils sans vertu, détruisant la droiture, haïssant la sincérité, n'hororant que l'extérieur brillant, aux paroles mauvaises. Le monde l'appela le merveilleux misérable (8).

Tchuen-hu eut un fils sans vertu ni capacité, il ne sut ni instruire ni être docile, ni avoir un langage conciliant ; le monde l'appela le pervers obstiné (9). Ces trois familles le monde les haït jusqu'au temps de Yao ; Yao n'avait pas encore

(1) Lit. principiels du premier mérite (*Ts. k. k. k. shen bons*) Voir le *Tso-tchuen.*

(2) Tous fondèrent des familles *Tsai* = *tcheng*. Chaque génération grandit en vertu.

(3) *Heou-tou.* Magistrat présidant aux choses du sol : *ti kuân* (Tsiuen kiai Wang Siao) — D'après le Sok yin, le *Heou-tou* est *Tchou-ti* ; chef des terres. Yü, y est-il dit, était *Sse-kong*, ministre des travaux, comme tel il régissait la terre, il se trouvait ainsi parmi les 8 Généreux ou Pacifiques. Le Tcheng-i Tchün tsiu donne en outre cette explication. *Heou* est un prince (*kiun*) *Heou tou* est donc « le prince terre » et non un être femelle épouse du ciel.

(4) Le chef des 5 enseignements était le Sse-tou ; or Sie était Sse-tou ; donc il était du nombre des 8 Yuens ou excellents.

(5) *Com.* La Chine fut en paix, les Barbares se civilisèrent.

(6) Le même que Hoang-ti (Ts. k. ku kuei). Ce fils s'appelait Jang = Tao.

(7) Les mots chinois désignent un objet impénétrable fermé à la connaissance de l'extérieur. Le Shen-i King en fait un animal bizarre au corps de chien pourvu de longs poils, aux pattes d'ours mais sans griffes, sourd et aveugle, ayant une intelligence d'homme, etc. Pour Tchuang-tze c'est le régent de la mer intérieure.

(8) C'était Kong-kong. On l'appela ainsi parce qu'il aimait le merveilleux et que sa conduite le rendait misérable.

(9) On en fait également un animal monstrueux que nous ne décrirons pas.

su se débarasser de Tsin-Yun, il eut un fils sans vertu, adonné au boire et au manger, ardent pour les richesses ; le monde le nomma le monstre glouton *(to' kie)* (1).

Le monde les haït et les compara aux trois maux. Shun donnait l'hospitalité aux sages aux quatres portes et exila les quatre méchants aux quatre frontières pour y servir les monstres (au visage d'homme et corps de chien) (2). Aussi les quatre portes (3) purent annoncer qu'il n'y avait plus de méchant.

Shun entra dans les grandes gorges, par vent, tonnerre et pluie violente et ne s'égara pas. Yao vit qu'il était capable et lui confia le monde. Yao étant devenu vieux se fit substituer Shun dans le pouvoir du fils du ciel et les inspections aux frontières. Shun le reçut et, ainsi élevé, administra pendant 20 ans. Yao se le substitua alors entièrement et Shun exerça le pouvoir pendant 8 ans. Après quoi Yao mourut. Le deuil de 3 ans étant fini Shun céda le pouvoir à Tan-tchou, mais le monde se tourna vers Shun. — Yu, Kao-Yao, Sie, Heou-tsi (4), Pe-i, Long, Kvei, Shue, Yi, et Pang-tsou depuis le temps de Yao avaient gouverné sans attributions limitées. Alors Shun alla au temple du Wen-tsou et délibéra avec les Sse-Yo sur le moyen d'ouvrir les 4 portes (5) ét d'éclairer, de faire pénétrer le chemin des 4 régions pour les yeux et les oreilles. Il ordonna aux douze chefs de faire connaître par leurs instructions les vertus impériales, de pratiquer les vertus généreuses, d'éloigner les méchants et alors les barbares Man et I vinrent se soumettre. Shun parlant aux Sse-Yo leur dit : Y a-t-il quelqu'un auquel on puisse donner l'administration générale de manière à illustrer les affaires de Yao que l'on puisse établir dans le service des affaires et s'en faire un coadjuteur ? Tous dirent : il

(1) Ce nom est tiré du Tsin Yu hien dont il fut magistrat. Ce hien est au Kuetcheou. D'autres font de ce nom un titre de magistrature.

(2) Monstres qui se plaisent à tromper les hommes et vivent pour cela dans les forêts et les montagnes (Ts'. K. fu-Kien).

(3) Les gardes frontières des quatre directions.

(4) Ces grands ministres sont suffisamment connus. Le plus ancien Yü gouverna sous Shün ; ils étaient encore alors inconnus.

(5) De laisser les frontières ouvertes.

y a le Pe Yu qui est Sse Kong. Il est capable d'illustrer les actes de l'Empereur. Shun dit : c'est bien. Vous Yu vous avez rétabli l'ordre entre les eaux et la terre. Ce nouveau soin (vous attend). Yu s'inclina, se prosterna et refusa en faveur de Heou-tsi, de Sie et de Kao Yao. Shun lui dit : allez seulement. Puis l'empereur dit : Ki, le peuple commence à souffrir de la famine, vous, comme régent des céréales, faites semer tous les grains et céréales en leur temps. Shun dit à Sie : le peuple n'a plus les sentiments de famille, les cinq ordres de relations ne sont plus soumises à leurs devoirs réciproques (de père, de mère, de frères ainé et cadet et de fils). Soyez Sse-tou ; répandez avec soin les cinq enseignements et soyez indulgent, disposé à pardonner. Shun dit : Kao-Yao, les barbares Man et I troublent, envahissent Hia (1). Il y a des brigands, des voleurs, des émeutiers, des envahisseurs. Vous ferez les fonctions de Shi, (chef de la justice criminelle). Les cinq châtiments ont leur application ; les 5 applications ont leur 3 endroits (2) ; les cinq exils ont leurs règles propres et celles-ci se rapportent à trois lieux d'exil (3). C'est par la perspicacité que vous pourrez être toujours vrai et sûr de ce que vous faites.

Shun dit : à qui puis-je faire prendre docilement l'entreprise des ouvrages. Tous dirent : Shui en est capable. Conséquemment Shun fit Shui surintendant des travaux publics (4). Shun dit : qui puis-je faire administrer les lieux hauts et bas, les végétaux, les arbres et les animaux ? Tous dirent : I en est capable. — Alors je fais I intendant de mes domaines ruraux et sylvestres (5).

I s'inclina, frappa la terre du front et refusa en faveur des

(1) L'empire chinois. Kong fou-tze emploie aussi ce mot *Hia* pour désigner les contrées chinoises opposées aux terres barbares.

(2) Selon l'opinion la plus probable : la place publique, un lieu isolé et l'intérieur des maisons (pour la castration).

(3) Règles inconnues ; les trois places désignent diverses distances déterminées selon le dégré du châtiment : en dehors de l'état souverain, en dehors des 9 provinces, en dehors des frontières occupées par les barbares soumis. (*Ma yong*.)

(4) Directeur suprême de tous les employés aux travaux publics.

(5) D'après Ma-yong ce seraient les plaines et les marais.

autres fonctionnaires Tchou-Hou et Hiong Pi (1). Shun dit . allez. Et vous, conciliez-vous de manière a avoir pour aide ces 4 officiers (2).

Il dit encore : O Sse-Yo y a-t-il quelqu'un qui puisse régler mes trois espèces de rite ? (3). Tous dirent Pe-i le peut : Shun dit : bien ! Pe-i je vous fais *Tit-tsong* (4). Toujours soyez respectueux et droit, soyez pur et vertueux. Pe-i refusa en faveur de Kuei ou de Long. Mais Shun dit : ce sera ainsi. Je fais Kvei directeur de la musique, qu'il enseigne mes jeunes fils, qu'il soit indulgent et sérieux ; ferme sans dureté ; digne sans orgueil. Par les vers on exprime sa pensée ; par le chant on prolonge les paroles (5) ; les sons correspondent à ce prolongement ; les tons mettent les sons en harmonies. Les huit notes mises d'accord et n'intervertissant par leurs rapports, les hommes et les esprits sont en harmonie.

Kuei dit : quand je frappe les pierres, quand je les fais tinter, les animaux sont amenés à danser.

Shun dit : Long, je déteste les méchantes paroles, les tromperies qui soulèvent et terrifient mes gens ; je vous ordonne d'être le régulateur des paroles. Soir et matin communiquez mes ordres et rapportez leur exécution. Soyez avant tout droit et vrai. Puis il dit : O ! mes 22 officiers. Soyez pleins de respect, de diligence et appliquez-vous, en temps voulu, aux affaires du ciel.

Chaque troisième année on faisait un examen, des mérites. Après trois examens on faisait les promotions et les dégradations, (lointains ou proches, tous les mérites étaient relevés,

(1) Les mêmes que les fils de Kao-sin Pe-hu et Tchong-hiong (*Sok Yin*). D'autres y voient quatre noms.

(2) *Yu*. C'est encore le terme employé au Tcheou-li.

(3) Les rites des sacrifices aux esprits du ciel, à ceux de la terre et à ceux des hommes, (aux âmes des défunts) dit Ma Yong. N'est-ce pas plutôt les rites religieux, civils et militaires.

(4) *Tit* signifie « ordre, rang » et *tsong* « respectable, honorable » dit Kong ngan kue. C'est le magistrat qui préside aux sacrifices en l'honneur de Shang-ti (kiao) et au temple ancestral.

(5) Les vers expriment la pensée, dirigent le cœur en son expression ; le chant modulant le sens prolonge les mots (Kong-ngan-koue).

les gens méritants élevés en grades), les San-miao furent écartés et repoussés vers le nord.

Ces 22 officiers remplirent complètement leur office. Kao-yao fut le juge suprême du monde, (corrigeant, punissant, établissant la paix). Le peuple soumis, goûta les fruits de son administration. Pe-i dirigea les rites et les grands et les petits s'habituèrent à la condescendance mutuelle. Shui dirigea les travaux publics et tous les métiers arrivèrent à leur perfection. I gouverna les forêts, les montagnes et les eaux. Ki dirigea la culture des grains et toutes les céréales mûrirent en leur temps. Sie fut Sse-tou et le peuple retrouva les sentiments d'amitié et de concorde. Long fut intendant des réceptions ; les hôtes éloignés vinrent à la capitale, les douze chefs des gouvernements s'y présentèrent, aucune des 9 provinces n'osa s'écarter de son devoir, se rebeller.

Le mérite de Yu seul fut de percer les neuf montagnes, de rendre pénétrables les neuf marécages, d'approfonder les 9 fleuves, de rendre fixe la division des 9 tcheous en établissant les divers pouvoirs. Tous vinrent présenter leurs tributs sans manquer à ce qui convenait à leurs territoires respectifs et les 5000 lis s'étendirent jusqu'aux territoires sauvages au sud. Il amena, à soumission volontaire les Pe-fa de *Kiao-tchi* (Cochinchine) ; à l'ouest les Jongs Si-tche et Keou-seou.

Au nord les Jongs des montagnes Fa Sŭ-shĕn ; et à l'est les Shang-nïao. Entre les 4 mers, tous honorèrent les vertus du Ti-Shun. Alors Yü restaura la musique des 9 tuyaux (1) (de Shun, la Shao).

Des choses tout à fait extraordinaires, des phenix sacrés arrivèrent, planant en l'air et faisant briller la vertu ; tout cela commença avec le règne de Shun-ti. Shun fut célèbre par sa piété filiale pendant 20 ans. A 30 ans Yao le mit en charge, à cinquante ans il se le substitua dans la dignité du fils du ciel. Quand il eut 58 ans Yao mourut. A 61 ans (2) il monta sur le trône impérial à la place de Yao. 39 ans après il alla faire une

(1) Elle se jouait sur la flûte *siao* à neuf tuyaux.

(2) Après les 3 ans de deuil.

inspection dans le sud et mourut dans le désert de Tsang-yo ; il fut enterré à Kieou-i (1) au sud du Kiang (ce qui est maintenant Ling-ling).

L'année où Shun monta sur le siége impérial, fils du ciel il fit venir à la cour (2) son père Kou-teou ; digne et grave en sa conduite il ne visa qu'à remplir ses devoirs de fils. Il donna un fief à son cadet Siang et le fils Heou.

Le fils de Shun, Shang-kiūn, n'était point à la hauteur (de la mission souveraine). Shun présenta Yu au ciel (comme son successeur). Dix sept ans après, il mourut.

Lorsque le deuil de 3 ans fut fini, Yu voulut céder le trône au fils de Shun, comme celui-ci l'avait fait au fils de Yao ; mais tous les princes vassaux se donnèrent à Yu et il s'assit sur le trône impérial. Le fils de Yao, Tan-tchou, comme celui de Shun, Shang kiun, eut sa portion de territoire déterminée.

Ainsi on perpétua les sacrifices antérieurs, les costumes comme les rites et la musique et les visiteurs de la cour, les princes vinrent présenter leurs hommages au fils du ciel.

Depuis Hoang-ti jusqu'à Shun et Yu tous furent de la même famille avec des états différents : Ils recevaient une dénomination de manière à faire briller leur vertu. Ainsi Hoang-ti fut appelé le maître de Hiong ; Ti Tchuen-hu fut Kao-yang, Ti-ku fut Kao-Ti. Yao fut Tao-tang et Ti-shun fut le seigneur de Yu. Ti Yu fut désigné comme Hia-heou, prince de Hia, et constitua une autre famille du nom de Tze.

Sie fut le fondateur de la famille Shang et Ki, de celle des Tcheous qui s'appelle Ki.

(A continuer.) C. DE HARLEZ.

---

(1) La résidence de la famille de Yū était à Ling-ling au Ying-fu-hien. Là était une montagne à neuf gorges d'où son nom de Kien-i, les neufs dangereux. (Ts. k. Hoang-lan.) Les deux épouses ne le suivirent pas, dit le Li-ki. Le Shan hai-king dit que Yu a été enterré au nord de cette montagne et Tan-tchu au midi. D'après Hoang-fu-mih, les deux épouses de Shun seraient enterrées au Hang-shan.

(2) A Pi, à 60 lis au nord de Ying-tao-hien. Au lieu de la sépulture de Yū, on a élevé une chapelle que l'on dit dédiée à l'esprit de Pi.

AGONIE ET FIN DE L'EMPIRE D'ASSYRIE

Une des périodes les plus obscures de l'histoire de l'empire d'Assyrie est encore toujours celle qui suit la mort d'Aššurbanipal jusqu'au moment de la chute de Ninive et de l'effrondrement simultané de l'empire assyrien.

Jusqu'en ces derniers temps on n'était pas à même de fixer ni le nombre des successeurs d'Aššurbanipal, ni l'ordre de succession à établir entre eux, réduit qu'on était aux maigres renseignements tirés de Bérose et d'Abydène.

Grâce aux récentes découvertes assyriologiques nous savons maintenant qu'après Aššurbanipal trois monarques au moins occupèrent le trône d'Assyrie avant que la monarchie assyrienne disparut du théâtre de l'histoire. Ces trois monarques, connus par des textes cunéiformes, sont *Belzikiriskun*, *Aššuretililâni-ukini* et *Sinšariskun*, le *Saracos* d'Abydène.

Dans cette étude nous essayerons d'établir dans quel ordre se sont succédés ces trois monarques et nous examinerons s'il n'y a peut-être pas lieu d'ajouter aux trois précédents un quatrième monarque comme *dernier* roi d'Assyrie et contemporain de la chute de Ninive.

Un autre problème historique, connexe au précédent et non moins obscur, est celui de l'époque de l'avènement de Nabupalassar au gouvernement de la Babylonie ainsi que de la nature et de la durée du pouvoir qu'il y exerça.

Nous aurons à examiner ultérieurement si Ninive, avant de tomber définitivement, a subi un seul siège, ou bien si elle en a subi deux, et à quelle date il faut placer sa chute définitive.

Nous avons partagé notre étude en quatre paragraphes.

Le premier traite de l'avènement de Nabupalassar au gou-

vernement de la Babylonie, le deuxième de la première expédition médo-babylonienne contre l'Assyrie, le troisième de l'invasion des Scythes en Assyrie et de la seconde expédition médo-babylonienne contre l'empire assyrien, et enfin le quatrième de la date précise de la chute de Ninive.

I.

Avènement de Nabupalassar au trône de Babylone.

Le règne de Nabupalassar à Babylone est un fait historique indubitable.

Mais en quelle qualité Nabupalassar y détînt-il le pouvoir suprême, en qualité de *roi* ou bien en qualité de simple *vice-roi*, en qualité de roi *indépendant* ou bien en qualité de roi *vassal* du roi d'Assyrie ?

Nous essayerons de répondre plus loin à ces diverses questions.

Selon le Canon de Ptolémée, Nabupalassar régna à Babylone 21 ans ; selon Bérose, seulement 20 ans. Nous tenons ce dernier chiffre pour le plus exact ; nous dirons plus loin pourquoi.

Pour pouvoir fixer la *date* de la prise en mains par Nabupalassar des rênes du gouvernement de la Babylonie, il faut connaître d'abord la date de la mort de Kantalânu, fils d'Aššurbanipal et prédécesseur immédiat de Nabupalassar. Selon le Canon de Ptolémée, Kantalânu succéda à Samaššumukin, le Saos du chinos de Ptolémée, le Sammuges de Bérose.

Il occupa la vice-royauté de Babylonie pendant 22 ans, selon Ptolémée, et seulement pendant 21 ans, selon Bérose (1), soit, selon le premier, depuis 648 jusqu'en 626, selon le second depuis 648 jusqu'en 627.

Nous tenons pour fondé le chiffre de Bérose ainsi que le chiffre de 21 ans de règne attribué par le même à Aššurbanipal, savoir depuis 648 jusqu'en 627, date de la mort de ce monarque et aussi de la mort de Kantalânu, qu'il avait établi *vice-roi* de

(1) Tiele, *ouv. cité*, page 414.

Babylonie en 648 après avoir pendant cette même année tenu d'abord lui-même en mains l'administration de la Babylonie immédiatement après la mort de Šamaš šumukin, (1) mais seulement pour un temps très court (2).

D'après ces données, la vice-royauté de Babylone fut donc vacante dans le courant de l'an 627 et vacant pareillement le trône d'Assyrie à cette même date.

Le successeur d'Aššurbanipal sur le trône d'Assyrie fut son fils *Belzikiriskun*.

Avec l'avènement de ce monarque semble avoir coïncidé le début de l'invasion des Scythes dans l'Asie antérieure

Selon le récit d'Abydène, quand le roi d'Assyrie apprit qu'une armée de barbares, nombreuse comme des nuées de sauterelles, s'avançait du côté de la mer, il envoya en Babylonie Nabupalassar, son général, pour défendre et *gouverner* ce pays. Abydène appelle ce roi d'Assyrie *Saracos*.

Nabupalassar trahit, dit-il, la confiance qu'avait mise en lui son royal maître ; il se ligua avec le roi des Mèdes et ensemble ils allèrent mettre le siège devant Ninive. Ce ne fut cependant que plusieurs années après qu'ils parvinrent, selon le même auteur, à s'en emparer (3).

Nous croyons qu'il y a dans le récit d'Abydène confusion d'évènements, de dates et de noms.

Cet historien ne distingue pas entre le début de l'invasion des Scythes, qui se jetèrent d'abord sur la Médie et l'invasion postérieure de l'Assyrie par ces mêmes barbares, laquelle eût lieu plusieurs années plus tard, probablement sous le règne de *Saracos* ou *Sinšarukin*. De là, la substitution du nom de ce roi

(1) Supposé exact le chiffre de 21 ans de vice-royauté attribués par Bérose à Šamaššumukin, il en résulte que celui-ci fut investi de cette dignité par Assarhaddon et ensuite confirmé dans cette fonction par Aššurbanipal.

(2) Manifestement le second chiffre de Bérose doit s'entendre des 21 années de règne *de droit* d'Aššurbanipal, véritable et unique souverain de la Babylonie depuis la mort de Šamaššumukin, usurpateur de ses droits. Kantalânu n'était que son *lieutenant* investi du titre de *vice-roi* ; il avait, comme tel, entre les mains le gouvernement *de fait* en Babylonie.

(3) Voir Delitzsch-Mürdter, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, page 234.

à celui de *Belzikiriškun*, sous le règne duquel les Scythes se mirent en marche contre l'Asie antérieure.

Abydène amalgame également en un siège unique le double siège subi par Ninive entre 627 et 607.

Cependant, le récit d'Abydène nous fournit ce renseignement précieux que le roi régnant d'Assyrie investit son général Nabupalassar du commandement d'une armée et du *gouvernement* de la Babylonie, qu'il devait protéger contre les Scythes.

Au témoignage d'Abydène Nabupalassar fut donc investi régulièrement par le roi d'Assyrie du gouvernement de la Babylonie qu'il détint pendant 20 ans selon Bérose. Mort en 607, comme nous le prouverons plus loin, Nabupalassar eut, par conséquent, en mains l'administration de ce royaume depuis 627, date de la mort d'Aššurbanipal et de l'avènement de Belzikiriškun, son fils.

Le règne de ce dernier ne dura que quelques mois. Il fut détrôné par son frère *Aššur-etil-ilâni-ukini*, qui s'était revolté contre lui (1).

Jusqu'à présent les documents cunéiformes sont demeurés muets au sujet de la révolte d'Aššur-etil-ilâni-ukini et de ce qui la provoqua. Force nous est dès lors de recourir à des conjectures pour pouvoir expliquer les faits.

L'envoi de Nabupalassar avec une armée en Babylonie et avec le titre de *vice-roi* de ce pays est un fait suffisamment attesté. Il en est de même de l'alliance contractée par lui contre l'Assyrie avec Cyaxare, roi des Mèdes.

Un troisième fait historique est l'abandon du siège de Ninive par Cyaxare et son allié, plusieurs années avant la chute de Ninive à cause de l'invasion des Scythes en Médie.

Rapprochés de la découverte faite à Nippur par l'expédition américaine de quelques tablettes, sur lesquelles est mentionné Aššur-etil-ilâni-ukin comme *roi de Babylone* tout au moins pour ses quatre premières années de règne (2), ces faits nous

(1) Voir Hommel, *Geschichte Assyriens und Babyloniens*, pages 242-243.
(2) Voir Delitzsch-Mürdter, *ouv. cité*, pages 434-435.

autorisent à recourir à la conjecture d'une révolte, qui renversa le trône de Belzikiriskun.

Cette hypothèse expliquerait la courte durée de quelques mois seulement du règne de ce monarque.

Cette hypothèse ne manque pas de fondement. En effet, Aššur-etil-ilâni-ukini ne fut pas le successeur *immédiat* d'Aššurbanipal. Ceci résulte, selon M. Hommel (1), d'une notice de Smith dans ses *Discoveries*, page 384, d'après laquelle ce monarque déclare dans le texte d'une tablette brisée qui n'a pas été publiée jusqu'à présent, qu'il n'a pas été appelé au trône immédiatement après la mort d'Aššurbanipal, mais qu'il y monta seulement plus tard, — après un court règne qui précéda le sien, ajoute Smith. D'où nous inférons, qu'Aššur etil-ilâni-ukini ne devînt roi d'Assyrie qu'en 626.

Voici comment nous croyons pouvoir expliquer la révolte qui la conduisit au trône.

D'après ce qui a été dit plus haut, Nabupalassar fut investi de la vice-royauté de Babylonie par Belzikiriskun déjà depuis 627. Cet acte du monarque alluma au cœur du frère cadet du roi une vive jalousie mêlée de projets de vengeance. A son avis, lui seul avait droit à la vice-royauté de Babylonie. Il s'empressa de stigmatiser du nom d'acte de souveraine imprévoyance politique l'élévation de Nabupalassar, un *chaldéen*, à ce poste de la plus haute importance.

Aussi bien l'élévation de ce dernier ne saurait-elle pas avoir manqué d'exciter également la jalousie des autres grands officiers de la cour d'Assyrie.

Dès lors, le frère du roi n'aura guère eu de peine à inculquer à ces personnages et à d'autres que le monarque régnant mettait en péril l'intégrité de l'empire en confiant le gouvernement d'un des pays vassaux les plus importants aux mains d'un chaldéen, sur la fidélité duquel il n'y avait pas à compter. Ces propos, auxquels ne manquait pas un certain air de vraisemblance et de patriotisme, colportés habilement, firent

(1) *Ouv. cité*, page 743, note 1.

éclater dans Ninive une révolte contre le monarque régnant. Dans cette insurrection Belzikir-iskun perdit probablement la vie avec le trône, et son frère, le chef des insurgés, prit, en montant sur le trône, le nom d'*Aššur-etil-ilâni-ukini*, voulant sans doute signifier par ce nom de règne, qu'il était établi roi d'Assyrie par Aššur lui-même, chef des dieux.

Supposé que la révolte, qui porta ce monarque au trône d'Assyrie, ait eu réellement pour cause le fait de l'élévation de Nabupalassar à la dignité de vice-roi de Babylone, il est plausible d'admettre qu'immédiatement après son avènement au trône le nouveau monarque aura voulu retirer à Nabupalassar la vice-royauté de Babylonie. C'était là mettre la main à une entreprise fort dangereuse.

En effet, on conçoit que l'usurpation du trône d'Assyrie par le nouveau monarque avait gravement indisposé contre lui l'armée placée par son prédécesseur sous les ordres de Nabupalassar. Ce sentiment n'aura fait que grandir du moment qu'elle apprit que c'était en haine de son chef que le monarque légitime avait été renversé du trône.

De son côté, Nabupalassar aura sans doute prévu la conséquence naturelle de cet acte, savoir sa propre destitution, et il ne sera pas fait faute de représenter cet acte comme un acte de défiance injurieuse à l'égard de l'armée elle-même placée sous ses ordres. Des ferments de révolte étaient ainsi déposés au sein de cette armée et y germaient. Dès lors, rien d'étonnant que, quand arriva à Babylone le décret royal qui enlevait la vice-royauté de Babylonie à Nabupalassar, l'armée s'insurgea aussitôt en faveur de son chef contre le monarque assyrien et se montra prête à le suivre à Ninive pour détrôner ce dernier, qui n'était d'ailleurs qu'un usurpateur. Nabupalassar aura profité de ces dispositions de son armée pour se faire proclamer *roi* de Babylone.

Assuré de l'appui de l'armée et de la population babylonienne, il s'empressa de conclure une alliance offensive et défensive avec Cyaxare II, roi des Mèdes dans le but secret non pas seulement de renverser Aššur-etil-ilâni-ukini, mais de s'emparer de Ninive, de la détruire et de jeter bas l'empire assyrien.

II.

Première expédition contre Ninive.

Cyaxare, fils de Phraorte II, lequel avait péri en 651 dans la bataille que lui livra Aššurbanipal dans les plaines de Ragae en Médie, (1) brûlait du désir de venger sur l'empire assyrien la défaite et la mort de son père. Aussi fut-il bientôt prêt à marcher avec une armée mède de concert avec Nabupalassar ayant sous ses ordres une armée assyro-babylonienne contre Ninive.

Cette première expédition contre l'empire assyrien eut lieu déjà en 626.

Dans son récit de l'expédition de Cyaxare contre le roi d'Assyrie, Hérodote (2) ne fait aucune mention de Nabupalassar et de son armée. Mais Bérose mentionne une armée auxiliaire qui fut envoyée au roi des Mèdes. Quant à Abydène, il laisse marcher Busalossaros (Nabupalassar) (3) seul contre Ninive. Rapprochées les unes des autres ces données nous révèlent que deux armées différentes, savoir une armée de Mèdes commandée par Cyaxare et une autre armée assyro-babylonienne placée sous les ordres de Nabupalassar, marchèrent ensemble contre l'empire assyrien.

Aššur-etil-ilâni-ukini s'avança à leur rencontre avec une armée assyrienne. Vaincu, il se vit forcé de s'enfermer dans Ninive, sa capitale, devant laquelle les deux rois confédérés mirent le siège (4).

(1) Cette date résulte du livre de Judith L'entrée en campagne de Phraorte II fut la première explosion de l'immense complot ourdi contre Aššurbanipal par son frère félon *Šamaššumukin*, vice-roi de Babylone. — Supposé que Cyaxare avait 20 ans d'âge à la mort de son père, il aurait déjà été âgé de 45 ans en 626 et de 63 ans au moment de la chute de Ninive en 608. Il pouvait donc avoir déjà en 626 une fille nubile, qu'il donna selon Abydène en mariage à Nabuchodonosor, fils de Nabupalassar, scellant ainsi par une alliance familiale le pacte conclu avec ce dernier.

(2) *Histor* I, 106 et suivants.

(3) Voir Hommel, *ouv. cité*, page 743.

(4) Ceci résulte du récit d'Hérodote.

Un évènement imprévu sauva cette fois Ninive de sa ruine.

Écoutons ici M. Maspero : (1) « S'il faut croire Hérodote, les Scythes qui avaient chassé les Kimmériens se lancèrent à la poursuite de leurs ennemis, et, passant à l'est du Caucase tombèrent inopinément sur la Médie.

En arrivant dans le bassin du Tigre, ils trouvèrent deux armées en présence. Kyaxares avait battu les Assyriens et forcé leur roi à se renfermer dans sa capitale : il leva le siège et courut au devant des envahisseurs. Il avait sur eux l'avantage de l'armement et de la discipline, mais ses soldats succombèrent sous le nombre.

Mactyès, fils de Protothyès, chef des barbares, remporta la victoire et lui imposa un tribut annuel.

Tel est, poursuit M. Maspero, le récit d'Hérodote. Il parait, continue-t-il, plus prudent d'admettre que les Sakes quittant leur pays d'origine au bassin de l'Oxus, passèrent au sud de la Caspienne et prirent les Mèdes à revers. »

Peut-être, dit M. Hommel, les Scythes avaient pénétré dans le pays d'Élam (2), sans doute pour se jeter de là sur l'Assyrie. Trouvant l'Assyrie envahie par les Babyloniens et les Mèdes, ils se dirigèrent vers la Médie, censée se trouver ouverte et sans défense à cause de l'absence de son roi occupé à guerroyer en Assyrie.

Cette invasion des Scythes en Médie força Cyaxare à abandonner le siège de Ninive et à rentrer précipitamment avec son armée en Médie.

Réduit à ses seules forces, Nabupalassar ne pouvait poursuivre avec chance de succès le siège de Ninive.

D'ailleurs, il avait lieu de craindre que, refoulés par Cyaxare hors de Médie, les Scythes ne fissent irruption en Babylonie.

Nabupalassar rentra donc lui aussi avec son armée en Babylonie pour la défendre contre une invasion éventuelle des Scythes.

Ainsi délivré de ses adversaires Aššur-etil-ilâni-ukini ne

(1) *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4me édition, page 510.

(2) *Ouv. cité*, page 743.

pouvait cependant songer à prendre sa revanche contre l'un ou l'autre des deux rois, ses ennemis.

Lui aussi avait à craindre que les Scythes, vainqueurs ou vaincus, ne vînssent se jeter sur l'Assyrie d'abord, à cause de sa proximité de la Médie. De là une trêve forcée de plusieurs années entre les belligérants.

L'état des choses en Médie, d'une part, où Cyaxare était mis dans l'impuissance de rien entreprendre contre l'Assyrie à cause de l'occupation de son pays par les Scythes, et, d'autre part, le péril suspendu sur la Babylonie aussi bien que sur l'Assyrie de la part de ces barbares campés dans leur voisinage, auront probablement amené le roi d'Assyrie, menacé le premier d'une invasion, à faire à Nabupalassar des ouvertures de paix et d'alliance. Ce n'est pas, nous paraît-il, une vaine conjecture que pareil pacte fut conclu entre eux, moyennant la reconnaissance de la part du monarque assyrien du titre de *roi* de Babylone usurpé par Nabupalassar, lequel, de son côté, eut à reconnaître le roi d'Assyrie pour son suzerain.

Cette conjecture a un point d'appui sérieux dans les textes d'Aššur-etil-ilâni-ukini découverts à Nippur par l'expédition américaine déjà mentionnés plus haut. D'après ces textes, ce monarque porta tout au moins pendant les quatre premières années de son règne le titre de *roi de Babylone*, sans doute en sa qualité de *suzerain* de Nabupalassar, roi de Babylone *de fait*.

Pareil accord était de nature à satisfaire pour le moment l'ambition de ce dernier. Mais la condition restrictive, en vertu de la quelle la Babylonie restait *vassale* de l'Assyrie, ne pouvait qu'entretenir dans le cœur de Nabupalassar ses anciens sentiments d'animosité contre ce royaume. Sans doute, le roi de Babylone aura su fournir au roi des Mèdes tous les apaisements désirables concernant le pacte conclu avec le roi d'Assyrie, et l'un et l'autre auront attendu le moment opportun pour donner de nouveau suite à leurs projets hostiles à l'égard de l'Assyrie.

Ce moment n'arriva pas de sitôt. Les Scythes restèrent plusieurs années les maîtres en Médie. Cyaxare ne réussit enfin à

s'en débarrasser qu'en faisant massacrer leurs chefs enivrés de vin pendant un festin, auquel il les avait invités. Tombant ensuite sur les barbares privés de leurs chefs, il parvint à les refouler hors des frontières de son pays jusqu'en Assyrie (1).

III.

Invasion des Scythes en Assyrie et seconde expédition médo-babylonienne contre l'empire assyrien.

Du récit d'Abydène rectifié d'après ce qui a été dit plus haut nous inférons que cet historien a confondu les deux expéditions de Nabupalassar et de Cyaxare contre l'empire d'Assyrie, malgré qu'elles soient séparées l'un de l'autre par un intervalle de plusieurs années et que *Saracos* ou *Sinšariskun*, successeur d'Assur-etil-ilâni-ukini, occupait déjà le trône au moment de l'invasion des Scythes en Assyrie, laquelle fut certainement antérieure au second siège de Ninive.

La puissance militaire de l'Assyrie était depuis longtemps considérablement en baisse. L'Assyrie n'était plus de taille à empêcher au moyen de ses propres forces seules l'invasion de son territoire par les Scythes. Aussi ne saurait-il pas y avoir de doute que le roi régnant appela à son secours le roi de Babylone, son vassal. Mais, par malheur, celui-ci portait impatiemment le joug de l'Assyrie et ne songeait qu'aux moyens de le secouer. Dans l'invasion des Scythes en Assyrie il vit un évènement favorable à ses projets d'émancipation. Il comprit que pour les voir se réaliser à bref délai il n'avait qu'à abandonner l'Assyrie à ses propres forces, certainement insuffisantes pour soutenir d'une façon victorieuse la lutte contre les barbares. C'est ce qu'il fit.

Écoutons la description que donne de cette invasion M. Maspero : (2) « La Médie vaincue, les barbares se jetèrent, dit-il, sur les régions de l'Euphrate du Pont-Euxin et de la Méditer-

(1) Hérodote, I, 105.
(2) *Ouv. cité*, page 511.

ranée. L'Assyrie, qu'ils avaient sauvée sans le vouloir, souffrit la *première* de leurs ravages. Elle était épuisée par ses longues guerres contre l'Élam, contre la Chaldée, contre les Mèdes, et n'avait plus la vigueur nécessaire pour se défendre : elle fut dévastée tout entière et, si Ninive leur échappa, les autres villes royales Kalakh, Ashshour furent brûlées et saccagées de fond en comble. Comme les Huns dix siècles plus tard, les Sakes n'épargnaient ni l'âge ni le sexe. Ils détruisaient les moissons, abattaient ou enlevaient les troupeaux, incendiaient les villages pour le seul plaisir de détruire ou d'effrayer ; les habitants qui n'avaient pas réussi à se sauver dans la montagne ou à s'enfermer dans les citadelles étaient massacrés ou traînés en esclavage.......

Mainte vieille cité où s'étaient accumulés les trésors fut mise à feu et à sang ; maint canton fertile et populeux fut ruiné et désolé. »

L'acte de félonie à l'égard de l'empire assyrien lors de l'invasion des Scythes reproché par Abydène à Nabupalassar, contemporain selon lui de Saracos, est placé à tort par cet historien à l'époque de l'arrivée de Nabupalassar à Babylone et du départ des Scythes de leurs foyers dans les steppes du nord de la mer Caspienne pour aller envahir l'Asie antérieure.

En réalité, Saracos fut contemporain de l'invasion des Scythes en *Assyrie*. Or, celle-ci fut postérieure à leur expulsion de Médie, et, par conséquent, postérieure d'environ dix-huit ans (626-608) à l'envoi de Nabupalassar en qualité de *vice-roi* en Babylonie par Belzikiriskun, roi d'Assyrie.

Nous avons dit plus haut que les sentiments de Nabupalassar, de même que ceux de Cyaxare, à l'égard de l'Assyrie n'avaient guère changé, malgré la ratification de la part d'Aššur-etil-ilâni-ukini du titre de *roi* de Babylone usurpé par le premier. Dès lors, il y a lieu d'admettre que, quand Saracos appela à son secours son vassal babylonien contre les Scythes, celui-ci fit la sourde oreille et n'envoya pas d'armée auxiliaire à son suzerain. Peut-être Nabupalassar voila-t-il cet acte de félonie au moyen du prétexte spécieux qu'il avait besoin de

toutes ses troupes pour couvrir la Babylonie exposée également à l'invasion de ces barbares.

Les historiens assyriologues semblent reconnaître dans *Saracos* ou *Sinšariskun* le *dernier* roi d'Assyrie (1), sous le règne duquel Ninive fut prise et s'effondra à tout jamais l'empire assyrien. Cependant, en présence du récit circonstancié de Ctésias (2 de la mort au moment de la prise de Ninive de *Sardanapalos*, donné par lui pour le *dernier* roi d'Assyrie (3), il ne me parait pas impossible que Ctésias ait dit vrai.

En effet, cet auteur ne semble pas si mal informé touchant la fin de l'empire d'Assyrie, à preuve son allégation que cet empire succomba sous les coups des Babyloniens et des Mèdes ligués ensemble, allégation qui est conforme à la réalité historique.

D'ailleurs, est-il admissible que les véritables données historiques concernant un évènement aussi considérable que l'effondrement de l'empire assyrien aient été ignorées dans un pays aussi rapproché de l'Assyrie que la Perse et à la cour d'Artaxerxès II dont Ctésias était le médecin, un peu plus de deux siècles après la catastrophe ?

On peut alléguer encore en faveur de l'historicité du récit de Ctésias cette autre assertion du même auteur (4), savoir que la monarchie assyrienne subsista 1060 ans depuis sa fondation jusqu'à la fin du règne de Sardanapal, dernier roi d'Assyrie selon lui, soit jusqu'en 608.

Supposé que Ctésias ait voulu parler de monarchie *indépendante*, cette assertion parait être fondée. En effet, une dépêche d'El Amarna (n° 9), émanée de Burraburiyaš I, roi cosséen de

(1) Voir Friedrich Delitzsch, *ouv. cité*, pages 233-234, Tiele, *ouv. cité*, page 414, Hommel, *ouv. cité*, page 743. Dans son *Histoire ancienne de l'Orient*, t IV, page 378, M. Fr. Lenormant donne comme dernier roi d'Assyrie Assur-etil-ilâni ukini qu'il confond avec Saracos (page 381).

(2) Voir Diodore II, 23 et suivants.

(3) Dans le Bulletin de l'académie des Inscriptions et Belles Lettres, séance du 9 Décembre 1892, M. Oppert qualifie cette assertion de Ctésias de légende perse, dont il ne faut pas tenir compte. — Tel est aussi le sentiment de M. Tiele, page 414, et de M. Schrader chez le dernier, note 3.

(4) Voir Diodore, *l. c.*, n° 21.

Babylone depuis environ l'an 1700, nous apprend que le roi Aššuruballit I d'Assyrie était encore son *vassal* à cette époque. De cette donnée rapprochée de celle de Ctésias touchant la durée de l'empire assyrien il résulterait que Belkapkapu, considéré comme le *premier* roi d'Assyrie indépendant, aurait occupé le trône 1668 (1). Or, c'est là une date qui ne paraîtra guère improbable.

Contemporain de l'invasion des Scythes en Assyrie, le roi Saracos pourrait bien avoir péri dans la lutte en rase campagne contre les barbares et avoir eu à Ninive un successeur dans la personne du roi *Sardanapal* de Ctésias, dans le nom duquel il est assez aisé de reconnaître celui d'*Aššurbanipal*. En tout cas, le règne hypothétique d'Aššurbanipal II, roi d'Assyrie, ne saurait avoir été qu'un règne très court. Ceci expliquerait qu'on n'a pas découvert jusqu'à présent des documents de ce règne. D'ailleurs s'il en a jamais existé, ils auront péri probablement dans le sac de Ninive.

Quoiqu'il en soit de la question du dernier monarque d'Assyrie, toujours est-il que le moment propice pour donner le coup de grâce à l'empire assyrien semblait arrivé après l'invasion des Scythes qui y avaient exercé les plus terribles déprédations et violences et mis tout sens dessus sens dessous, sans parvenir cependant à s'emparer de Ninive.

Cyaxare et Nabupalassar profitèrent de ce triste état de désorganisation de l'Assyrie pour aller mettre une seconde fois le siège devant Ninive. Une large brèche ouverte dans le mur d'enceinte par le Tigre permit aux assiégeants de pénétrer dans la ville. Ninive fut saccagée par eux de fond en comble. Selon Ctésias, Sardanapal, voyant sa capitale prise, fit mettre le feu à son palais et y périt dans les flammes avec tout son harem. Cette catastrophe mit fin à l'existence de l'empire assyrien.

Elle avait été prédite par le prophète Nahum en ces ter-

(1) Voir notre *Essai sur les enchaînements de l'histoire biblique, égyptienne et babylonienne depuis le XXIII*me *jusqu'au XV*me *siècle avant notre ère*, page 87 du tirage à part.

mes (1) : « Le destructeur vient contre toi, ô Ninive ! Il vient assiéger tes forteresses. Assyrien, mets des sentinelles sur le chemin, fortifie tes reins, rassemble le plus de forces que tu pourras.

Ce sera en vain ; car Jéhovah va punir l'insolence avec laquelle tu as traité Jacob et Israël.

L'ennemi fera marcher ses plus vaillants hommes ; ils iront à l'attaque, d'une course précipitée ; ils se hâteront de monter sur la muraille et ils prépareront des machines où ils seront à couvert.

Enfin, ces portes par où les peuples entraient comme des fleuves, seront ouvertes. Le temple est détruit jusqu'aux fondements. Ninive était rempli d'habitants comme une piscine d'eau : ils ont pris la fuite. Elle crie : Demeurez ; mais personne ne détourne la tête.

Pillez l'argent, pillez l'or ; ses richesses sont infinies ; sa magnificence est au-dessus de tout ce qu'on peut imaginer.

Ninive est pillée, elle est dépouillée de tout, elle est déchirée, les cœurs sèchent d'effroi, les genoux tremblent, les reins sont pénétrés de douleur, tous les visages sont noirs et défigurés.

Où est maintenant ce repaire de lions ? Où sont ces viandis de lionceaux ? Où est cette caverne où se retiraient le lion, la lionne et leurs petits, sans que personne les y vînt troubler ?

Je viens à toi, dit le dieu des armées ; je mettrai le feu à tes chars de guerre et je les réduirai en fumée ; l'épée dévorera tes jeunes lions ; je te mettrai hors d'état d'enlever la proie de dessus terre, et on n'entendra plus la voix insolente des ambassadeurs que tu envoyais.

Malheur à la ville sanguinaire ! toute pleine de mensonge et de rapines, et qui n'a jamais cessé de piller.

On entend le claquement des fouets, le bruit sourd des roues, les piaffements des chevaux ; on entend les chars de guerre qui roulent.

Les cavaliers bondissent, les épées brillent, les hallebardes

(1) La traduction est de Fr. Lenormant, *ouv. cité*, t. IV, pages 382-383.

étincellent. Des foules de guerriers tombent blessés à mort ; partout des monceaux de cadavres ; des plaines sans fin sont couvertes de corps morts et on marche par-dessus.

O roi d'Assur ! tes généraux se sont endormis, tes princes ont été ensevelis dans le sommeil, ton peuple a été dispersé dans les montagnes, et il n'y a personne pour le rassembler.

Il n'y a point de remède à ta blessure, ta plaie est mortelle ; tous ceux qui ont appris ce qui t'est arrivé ont applaudi à tes maux, car sur qui n'as-tu pas exercé ta cruauté ? »

Reste maintenant à établir la date précise de la chute de Ninive.

(*A continuer.*) FL. DEMOOR.

RECHERCHES SUR LA KABBALE.

(Suite)

Le Talmud, traité Khaghiga, prouve l'existence de la Kabbale, car on y lit (fol. 12, a) : « Par dix paroles fut créé le monde : par la sagesse et par l'intelligence et par la science, par la force et par la puissance et par le commandement, par la justice et par le jugement et par la bénignité et par la miséricorde. » Nous devons citer le texte original avec ses trois triades, pour montrer la presque identité de ces expressions avec les termes techniques dont la Kabbale nomme les Dix Sephiroth : beKhokmah ou biTbounah ou beDaath, beKokh ou biGbourah ou biGuearah, beSédek ou beMischpat ou beKhésed ou beRakhmim. Les vrais noms techniques sont : 1° *Késther*, couronne, *Khokmah*, sagesse, et *Binah* ou *Tebounah*, intelligence, plus *Daath*, science, gnose, qui, non Séphire, n'est que le reflet de la couronne ; — 2° *Guedoulah*, grandeur ou *Khésed*, bénignité ; *Guebourah*, puissance ou *Din*, justice ou *Pakhad*, terreur ; *Tiphéreth*, beauté, ornement ; — 3° *Nétsakh*, triomphe, victoire, *Hod*. Honneur, louange ; *Iesod*, fondement et *Malkouth*, règne. Si, comme les kabbalistes, nous plaçons ces dénominations sur deux systèmes à trois colonnes et à trois étages triangulaires, pour les comparer, nous obtenons deux figures équivalentes, il est vrai, mais non assez pour violer la foi du secret, car la couronne est célée par le Talmud et remplacée par la science, son reflet. Le Talmud a dû s'inspirer du prov. (24, 3) cité par le Zohar (grand Idra, yeux de la longue face) : « Par la *sagesse* se bâtit la maison, par l'*intelligence* elle s'affermit ; par la *science* l'intérieur se remplit de toute richesse, précieuse et agréable. » Là même on lit les noms des 7 Séphires inférieures, un peu différents des noms ordinaires : « la 1re blan-

cheur allume trois lampes, nommées gloire, majesté, joie : *Hôd*, *Hâdâr*, *Khedwah* ; la 2[e] blancheur allume trois autres lampes, appelées victoire, bénignité, beauté : *Netsakh*, *Khésed*, *Tiphéreth* ; la 3[e] blancheur allume la septième lampe, et toutes sont allumées. »

Le Talmud cache le nom de la couronne ailleurs, dans le nom d'ange *Akêtheriel*, Dieu au point de vue de *Kéther*. Il semble bien cacher les Sephiroth sous le nom trinitaire de *Famille d'en haut*. La tradition qui indique des initiés parmi les rédacteurs du Talmud a donc raison : le Talmud laisse transparaître discrètement la kabbale, sans jamais écrire son nom. La kabbale existait donc dès lors. Or le Talmud ne l'accuse jamais de panthéisme.

Voici une autre preuve. Franck a fait la remarque ingénieuse que le Nom divin de 42 lettres, mentionné par le Talmud, pourrait bien être composé des dix noms techniques des Sephiroth, qui réellement ont 41 lettres et qui + 1, la conjonction *ou* = 42. Or le Zohar, (fol. 130, b), raconte la vision symbolique que doit avoir, le matin, le voyageur initié, prêt à partir pour l'Edèn, le Gan ou jardin d'Elohim, c.-à d. le Paradis ou septième ciel, (dit Arâbôth), celui des âmes pures, celui de la Malkouth, de l'Esprit Saint, c.-à-d. du scribe Gabriel. C'est là qu'entrèrent, avec des destins divers, ben Azaï qui en mourut, ben Zoma qui en perdit la raison, Elischa qui en devint Akher, hétérodoxe, car il coupa les plantes doctrinales et admit deux principes : la forme siégeant sur le thrône et l'ange Métatrone, figure de Schaddaï, et le vieux Akiba, qui entra et sortit en paix. Là dût entrer, mais au troisième ciel, Mâôn, en mode chrétien, le pharisien, R. Schaoul = St-Paul, avec ou sans son corps. Ce PRDS est le symbole de la doctrine ésotérique (voir le *Arouk*) ; l'entrée signifie l'initiation. Là enfin Jokhanan = St Jean dût voir se dérouler les destins de la Malkouth chrétienne, d'après le système des 3 + 7 Sephiroth. Déjà l'auteur de la sagesse (24, 40) donne au PaRaDiS avec ses 4 fleuves, le sens de Doctrine avec ses 4 sens, dont le dernier est précisément le *Sod*, l'anagogie spéciale des kabbalistes ; il l'appelle

même du terme caractéristique jardin des plantes ; c'est le jardin scellé du chant des chants. Jésus lui-même emploie dans le même sens ces termes consacrés (Mathieu, 15, 13) : « Toute plantation non plantée par mon Père qui est aux cieux sera déracinée » du jardin symbolique des doctrines d'Israël. Ces auteurs eux-mêmes devaient donc être initiés. Nous avons déjà vu le roi de Tsour se promener dans le *Gan Elohim*, siéger sur le thrône de Dieu, et posséder les dix pierres précieuses, c.-à-d. les Sephiroth, ainsi nommées encore par la kabbale ; or ce fait nous ramène à Iekhezkel. — Continuons la vision initiatoire du voyageur du Zohăr. Il doit voir planer, à l'horizon, les lettres de feu qui servirent à la création des cieux et de la terre, et qui contiennent le mystère du nom de 42. Dès qu'il l'a compris, il voit resplendir, à l'Orient, 6 Iod, 3 à droite et 3 à gauche, puis 3 Waw. Ce sont les lettres de la bénédiction sacerdotale (dont, aujourd'hui encore, les kabbalistes font surgir un nom de 42). Alors il voit, au sud, une autre colonne planer sur le milieu du Paradis, parée des trois couleurs d'un tissu de pourpre, et 3 oiseaux (symboliques) chantent les 3 premiers vers (du psaume 113) : « Louez, serviteurs de Iahwéh ; louez le nom de Iahwéh. » (Voir la figure de l'arbre séphiral, à 3 colonnes et à 3 trois triangles superposés). Les 6 I sont les 3 séphires à droite et les 3 à gauche ; les 3 F sont les 3 séphires de la colonne centrale, moins le règne, qui n'en est que l'ensemble. La colonne centrale aux trois couleurs et aux trois oiseaux, concentre les trois triades en une seule trinité : couronne, beauté, régne, c.-à-d. Père, Fils, Esprit, correspondant à la triade supérieure : couronne, sagesse, intelligence. Le Talmud fait donc encore allusion aux Sephiroth, quand il parle du nom divin de 42 lettres. Tout cela correspond parfaitement au texte précité du Zohar (III, 297, a) : « Que (signifie) : c'est le nom de Iahwéh que j'invoquerai... Tout cela, (les Sephiroth). forme le nom sacré du Saint... » Savoir lire le nom IEFE, c'est comprendre les dix Sephiroth, c'est connaître le secret du roi, c'est être kabbaliste. Voilà pourquoi il est symboliquement défendu de prononcer (publiquement), de profaner

le nom IEFE, c.-à-d. de dévoiler la doctrine dont ce nom est la formule condensée.

Les Sephiroth et les noms divins qui les caractérisent, sont hypostasiés, personnifiés par les kabbalistes (et même par les chrétiens[1], par les trois ordres angéliques en neuf chœurs, qui en forment dix avec leur ensemble, le règne, c.-à-d. les *Ischim*, anges des hommes qui inspirent les prophètes. Les auteurs du Nouveau Testament qui parlent de ces chœurs, et surtout Saint Paul, l'Initié du troisième ciel, celui des anges, c.-à-d de ce PRDS, auraient donc eux-mêmes connu en mode chrétien les dix Sephiroth, c.-à-d. l'ensemble fondamental de la doctrine israélite des Initiés. Nous connaissons peu les dessous du monde juif ; il y avait certainement plusieurs écoles initiatoires, car nous connaissons celles des Nabis, celles des Rékabites, disciples de Jérémie, celles des Esséniens, c.-à-d. des Khasidim ou Asidéens probablement, et celles des kabbalistes, qui eux se disent continuer celles des Nabis, d'où les apôtres affirment eux-mêmes procéder, car ils s'en réfèrent toujours aux prophètes.

L'Apokalypse ou Guélionah, livre de kabbale chrétienne, si l'on nous permet ce mot, nomme les 7 Sephiroth inférieures à la manière du Sépher Ietsirah, c.-à-d. tantôt bénédiction, gloire, *sagesse*, grâce, honneur, puissance, force ; tantôt puissance, richesse, *sagesse*, force, honneur, gloire et bénédiction ; car le Ietsirah les nomme : vie, paix, *sagesse*, richesse, grâce, semence, domination ; symbole, les 7 doubles : BGD KPRT, voile du propitiatoire. La grande loge sainte ou Idra Rabba, du Zohar, ouvre en les nommant ainsi : « Réjouissez-vous dans votre appareil : dans le conseil, dans la sagesse, dans l'intelligence ; dans la science, dans la vision attentive, dans les mains et dans les pieds, » et les neuf principaux compagnons de rabbi Schimeon ben Iokhaï se placent en trois colonnes correspondantes, savoir R. Eléazar, R. Abbâ, R. Iehoudâ, R. Iosê bar Iaakob, R. Yiskhaq, R. Khézkiah bar Rab, R. Khiyâ, R. Iosê et R. Iêsâ. R. Schimeôn appela R. Eléazar son fils, le fit asseoir devant lui, et R. Abbâ de l'autre côté,

et dit : « Nous sommes le type de tout ; jusqu'ici sont restées fermes les colonnes... Nous sommes les colonnes des mondes » : nous représentons les dix Séphiroth exactement. Ce sont les sept colonnes sculptées du palais symbolique de la sagesse, c.-à d. les sept Sephiroth de construction, d'après le livre des proverbes, (9). Telles sont aussi les colonnes qui planent au-dessus du Paradis. Ce sont enfin les lumières sephirales qui composent le nom ineffable de Iahwéh : IEFE. Isaïe avait nommé les sept Dons du St Esprit, c.-à-d. les sept Séphires inférieures ; Paul nous en nomme neuf plus un (I Cor. 12) : Sagesse, science, foi, guérison, miracles, prophétie, discernement, langues, traduction, et, au-dessus de tout, la charité. C'est bien le système des Sephiroth. R. Akiba, mort martyr à 120 ans, 50 ans après la ruine de Jérusalem, et l'auteur *possible* du Sepher Ietsirah, nous confirme cette antiquité. En effet, le Talmud parle de la Doctrine secrète sous le nom de *Merkabah*, le char céleste, et le Zohar, (Midrasch Néélam, sur Wayyare, fol. 98, 99), nous montre Akiba instruit, initié sur la Merkabah, par R. Eliézer mourant. Or le Talmud (Khaghiga, 14) affirme que R. Akiba expliquait le récit symbolique de Daniel (VII) : « Je vi placer des thrônes, et l'ancien siégea... » en attribuant un thrône à Dieu, et l'autre à David, ce qui lui attirait les reproches indignés de Iosé le Galiléen. Mais c'est précisément la forme sephirale d'explication de la toute présence de Dieu dans le monde, en représentant l'ensemble des Séphires par *Adam Kadmôn*, l'Homme type que Iekhezkel vit siéger sur le char céleste. Des deux thrônes, l'un était sur la colonne droite, de douceur ; l'autre sur la colonne gauche, de rigueur : « *ékhâd le Din, weékhâd li Tsdâkâh*. Or Din est synonyme de Mischpât, jugement, et Tsedakah de Tsédek, justice. Il y a deux personnages : l'ancien des jours et la forme humaine qui en reçoit l'empire impérissable. C'est cette forme que R. Akiba appelle David. Maison de David est le nom qui, pour les kabbalistes, répond précisément à Malkouth, la séphire du royaume divin : « *ékhâd lô weékhâd le Dâwid*, un à lui et un à Dawid. » Quant au Roi Messie même, c'est la séphire de la

beauté, Tiphéreth, qui porte spécialement le nom d'*Adam Kadmôn*. R. Iosé s'indigne parce qu'il n'est pas initié. De même R. Elischa, l'initié inintelligent, devint dithéiste, parce qu'il vit, outre la forme qui siégeait sur le thrône, l'ange Métatrône siéger dessous, en constatant que c'est Schaddaï ; car MTTRFN = 314 = שDI ; mais il ne devint pas panthéiste, comme cela eut arrivé fatalement si l'antique Kabbale avait été panthéiste.

Nous voici donc naturellement remonter à Daniel, et même jusqu'à Iekhezkel, aussi les Kabbalistes rattachent-ils la doctrine du Char à ce Nabi. En effet, Iekhezkel voit, dans sa vision initiatoire, quatre *Ophannim*, Roues ou Sphères ; quatre *Khayyoth*, vivants ou animaux à quatre ailes et à quatre faces : d'homme, de lion, de bœuf, d'aigle ; un *Throne* de sapphir et une *Figure* d'homme. C'était l'image de la Gloire de l'Eternel. On pourrait croire ce symbolisme tiré de Babel, car le prophète était parmi les captifs, sur les bords du fleuve Kebar. Mais la vision initiatoire d'Isaïe y répond complètement. Le nabi voit dans le Temple ou Hékal, Adonaï siégeant sur un thrône haut et sublime, (car EIKL = 65 = ADNI), et des Séraphins à six ailes qui chantent le triple Kâdósch, correspondant aux trois triades des Séphiroth.

Un plus audacieux ferait remarquer encore que les Quatre Mondes des Kabbalistes correspondent exactement à la description de l'appareil symbolique vénéré dans le Saint des Saints ou *Débir* : l'*Arche* correspondait aux *Ophannim*, sphères du monde d'*Action*, escabeau du Très Haut ; les deux *Keroubim* aux *Khayyôth*, anges du monde de *Formation*, serviteurs du Très Haut ; la *Table propitiatoire* au *char*, thrône du monde de *création* ; la *Forme*, invisible ou ignée, à l'*Homme céleste* du monde d'*Union*. Il montrerait dans le sanctuaire ou *Kôdesch* : sur la ligne centrale, l'autel d'or des parfums appliqué contre l'Arche, à l'orient ; la Table aux XII pains de proposition, à gauche, sur la ligne du nord ; le chandelier aux VII branches, à droite, sur la ligne du sud, c.-à-d. les trois colonnes séphirales. Or ces trois semblent correspondre aussi aux trois objets de l'Arche : l'*Urné d'or* renfermant la manne, la *Vergé* d'Aharon,

les *deux Tables* des Dix Commandements ; total, six séphiroth. Il verrait dans l'atrium d'Israël, l'autel d'airain des Holocaustes, qui serait la septième sephire de construction, le Règne.

Le chroniste dit déjà (I, 28, 18) : « *ou le Tabnith ham Merkabah hakkeroubim zâhâb lephoreschim,* » c.-à-d. (David donna encore) « de l'or pour le modèle du *Char*, pour les *Keroubim* qui étendent (les ailes), et couvrent l'arche d'alliance de Jahweh. » — En outre, Ben Sirak (49, 10) estime surtout Iekhezkel, parce qu'il « a vu la vision de la Gloire, qui lui fut montrée par le *Char des Keroubim.* » Est-ce significatif ? Ben Sirak était initié.

Dans son Exposition du Service divin des Israélites, (gottesdienstliche Vorträge der Iuden, ch. 9 et suivants), le Dr Zunz essaie, par tous les moyens, de ne dater la Kabbale proprement dite, que du XIIe ou du XIIIe siécle. Et cependant Raymond Lulle écrivait justement alors son *De Auditu kabbalistico*, où déjà il fait la distinction des Kabbalistes anciens et des modernes ; le Dr Illuminé était né en 1234 ou 35, il mourut en 1314 ou 15. Quoiqu'il en ait, Zunz est obligé d'écrire textuellement : « Quoique les *rameaux puissants de la Kabbale aient leurs racines dans l'ancien Judaïsme*, et que ce soient les faibles branches qui s'appuient sur des noms célèbres des temps modernes, beaucoup d'hommes sages et orthodoxes ne purent cependant faire amitié avec elle. Ses livres et ses doctrines furent attaqués et souvent traités en ennemis et en hérétiques. » Les rameaux puissants de la Kabbale ont leur racine dans l'ancien Judaïsme, qui, lui, n'a jamais été panthéiste ; c'est précisément ce que nous voulons prouver. Les faibles branches sont surtout les deux Ecoles de Loria et de Cordouéro, fondées deux siècles et demi après Raymond Lulle.

Nous ne voulions pas citer l'Apocalypse ; mais, pour justifier notre affirmation, qu'elle est fondée sur les Dix Sephiroth, remarquons que Jean, le Maître Initié, écrit (I, 4) : « Grâce et Paix sur vous, de la part de Celui qui *Est*, qui *Etait* et qui *Sera*, » traduction exacte de l'explication hébraïque : *hâyâh, hôwéh weyiheyéh*, « et de la part des *Sept Esprits* qui sont

devant son thrône ; » c.-à-d. 1° les trois sephires supérieures, aux Noms divins : *Eheyéh*, *Iah*, *Iahwéh*, d'après le nom de ZE = 12, le nom de douze lettres, évolution de celui de quatre, IEFE : EFEI, FEIE, EIEF, dont parle le Talmud, quand il mentionne le nom de quarante deux. Ce dernier semble bien identique aux noms des Dix Séphiroth, et celui de Douze aux noms des Trois supérieures, plus la conjonction *ou* : KTR 3 + HKME 4 + FBINE 5 = 12 ; – 2° les sept sephires inférieures de construction, encore représentées par les sept chandeliers d'or, les sept Lampes des Kabbalistes, au milieu desquels se trouve le Fils de l'Homme, le Bar Enasch de Daniel. Ce sont les sept Esprits déjà mentionnés dans Zacharie et dans Tobie. Mais tout cela n'est qu'une préface adressée aux sept églises symboliques d'Asie, contre les Juifs et contre les Nicolaïtes, dont dériveraient d'après Tertullien, les Caïnites, espèces de gnostiques extrêmes, qui honoraient surtout les personnages stigmatisés dans l'A. T., en haine du Dieu des Juifs. Les Nicolaïtes étaient donc une secte gnostique aux actes pervers. Aussi parlerons-nous, plus loin, du gnosticisme. Si l'apocalypse combat les Juifs dans un style si étrangement symbolique pour nous, ce doit être parce que ces mêmes Juifs qu'elle appelle Synagogue de Satan, employaient un style de ce genre, c.-à-d. le style kabbaliste. L'auteur les combat pas leurs propres armes. Donc les kabbalistes existaient déjà.

La grande vision initiatoire qui commande toute la Guélionah est décrite au chapitre IV. Jean fait son entrée dans le Ciel de l'Initiation des Prophètes, dans le ciel ou monde de Jetsirah, des anges, d'où finira par descendre la cité céleste, c.-à-d. le Royaume, l'épouse, femme de l'Agneau, qui correspond au temple, à l'arche, aux Sphères des cieux et il voit une *Forme* humaine siégeant sur un *Thrône*, entouré de l'Arc des cieux, de 24 thrônes où siégeaient 24 anciens, et de sept Lampes, les sept esprits séphiraux, car chaque sephire est une Botsinâ, une lampe, (d'après le Zohar III, 290, Idra Zouta). Devant le thrône était une mer de cristal et les *quatre Khayyôth* de Iekhezkel, aux quatre faces de lion, de taureau, d'homme et

d'aigle, mais ce qui montre bien leur identité avec les Séraphim d'Isaïe, au moins à un point de vue général, c'est qu'ils avaient six ailes et chantaient le triple Kadosch trinitaire au Tout Puissant qui Etait, qui Est et qui Sera, c.-à-d. aux trois Pânim ou Partsouphim du Dieu Un, représentés, et par la triade supérieure des Sephiroth et par celles de la colonne du milieu, Couronne, Beauté, Règne, qui concentrent tout le système séphiral, car on lit dans le Tikkoun du Zohar (fol. 76, 2) : « Ihou Roukh hakkodesch (Kissê Mélek), hi Malkouth hannikrâ Roukh hakkodesch, » c.-à-d. « Voici l'Esprit saint, (thrône du roi ;) c'est le royaume, appelé Esprit Saint, » au point de vue extérieur des Kabbalistes, qui ne voient que les rapports de Dieu avec la création. L'apocalypse (22, 17) met aussi en rapport l'Esprit et l'Epouse, qui tous deux disent : Viens ! On n'aperçoit l'agneau immolé, le Lion de Juda, qu'au chapitre V, pour qu'il reçoive, descelle et ouvre le *Livre aux Sept Sceaux*, c.-à d. aux sept Séphires inférieures, chacune étant un Khotham, un sceau. C'est le livre de la doctrine cachée du *Sod* initiatoire, pris au point de vue spécial des événements symboliques de l'Apocalypse, résumé des prophètes anciens et grande prophétie du N. T. Otez de l'Apocalypse le septénaire sur lequel elle est construite, c.-à-d. le Livre aux Sept Sceaux, il n'y a plus d'apocalypse. Voilà une preuve de fait, de fond. — Il y avait réellement des secrets, un *Sod*, dans l'A. T., car on lit dans Isaïe (30, 11) : « Et pour vous la vision (prophétique) de toute chose sera comme les paroles *d'un livre scellé : keDibrê hasSépher hékhâthoum* ; si on le donne à quelqu'un qui connaît les livres, en lui disant : Lisez, je vous prie, il répond : Je ne puis, car il *est scellé : ki khâthoum hou.* » Je me réserve de donner la preuve qu'il existe des traces de Kabbale hébraïque dans les Evangiles et dans les Liturgies chrétiennes. Ainsi un kabbaliste reconnaîtrait ses Dix Sephiroth dans cette doxologie, que St Thomas d'Aquin a dû puiser dans l'apocalypse et dans St Denis l'Aréopagite : Genitori Genitoque... Procedenti ab utroque, voilà la 1e triade ; voici les sept sephires d'attributs : Laus et jubilatio, salus, honor, virtus quoque, sit et benedictio...

Compar sit laudatio. Un kabbaliste pourrait chanter les quatre mondes dans cette autre : Sit salus *Illi*, decus atque virtus, qui super *Cœli Solio* coruscans, Totius *Mundi* seriem gubernat, Trinus et Unus.

Voici maintenant des preuves de forme, de procédé. 1° Au chapitre VI, 14, les quatre Khayyôth adressent quatre fois à Jean la formule d'appel aux Initiés pour les initier davantage : *Tâ, khazê* ! Viens et vois ! le ciel se retire comme un rouleau, un livre-tapis qu'on roule, comme dans Isaïe (34, 4) « toute l'armée des cieux se fondra, et les cieux se rouleront comme un livre : wenâgollu kassépher. » 2° Aux ch. 12, 21 et 22, l'Apocalypse emploie les termes *épouse*, *femme*, au sens symbolique des Kabbalistes. — 3° Le nom de Jean IEFHNN, 129 + 1 = 130 = QL, la Voix qui nous dévoile cette Vision, comme le nom de Jean Baptiste qui se nommait lui-même la Voix. Remarquez que la fille de la voix BTQL = 532 = IωFO développé, Jésus. — 4° Jean nous pose l'énigme de 666, chiffre qui ressort du sixième sceau, celui du Soleil, ici du Soleil noir, jour de colère. L'on a résolu le problème par NRFN 306 + QSR 360 (ϚΘNA) Satan = 666, l'empereur Néron. Il est remarquable qu'en grec, précisément ΠΑΝΘΕΙΣΜΟΣ = 665, qui + 1, l'ensemble = 666 ΡΑΝΑΘΕΙΣΜΟΣ = ΠΑΝΑΘΕΣΜΙΟΣ, au-dessus de toute loi, comme Antiochus, le type daniélite de l'Antéchrist. L'Apocalypse serait-elle dirigée contre le Panthéisme gnostique, identique au Panathéisme ? 5° Un fait non moins réel, dans ces procédés de Kabbale chiffrée, c'est que si nous posons le titre de l'Apocalypse en hébreu, nous obtenons : הגליונה 109 + לישוע 416 + המשיח 363 = 888 ΙΗΣΟΥΣ, le nombre-nom opposé à 666, l'A et l'Ω, car A = 1 et Ω = 800, et 888 se compose précisément de 8 unités, 8 dixaines et 8 centaines, d'où 3 × 8 = 24 lettres de l'alphabet grec, c.-à-d. le verbe complet ; TBNIT 862 + IEFE 26 = 888, la forme-type de Iahwéh. Jean se dit *témoin* et *serviteur*. Comme témoin OD 74, il est un des 12 Apôtres, or 74 × 12 = 888 ; comme serviteur OBD 76, il est un des 7 organes de l'Esprit, or 76 × 7 = 532, qui ressort du nom de Jésus écrit en plein :

IFD 20 + שIN 360 + FIF 22 + OIN 130 = 532 = 500, la 50e porte de l'Intelligence réservée au Messie + les 32 Voies de la Sagesse, c.-à-d. les 32 Elohim de la Création. (Le même nom, en valeur ordinaire = 386, en valeur alphabétique = 53 ABN la Pierre et GN, le Jardin symbolique des Kabbalistes). Pour comprendre les Livres saints des chrétiens, il faut les repenser en hébreu, ou au moins en syriaque. L'Eglise hébréo-syriaque garde donc toujours les clefs de l'Initiation chrétienne. — Le nom IEFE est expliqué par Jean, comme résumant le système des trois premières séphires, d'après ce que nous avons vu plus haut, et cette explication est numéralement juste, car les noms divins de ces séphires AEIE 21 + IE 15 + IEFE 26 = 62, nombre de Jahwéh écrit en plein : IFD 20 + EE 10 + FIF 22 + EE 10 = 62. Mais il faut s'arrêter. Cette mystique symbolique des lettres-chiffres est étrange pour nous. En voici un exemple dans l'A. T. (Khabbakouk, 2, 20) : « Et IEFE (lu ADNI = 65) est dans le EIKL = 65 de sa Sainteté ; ES = 65, tais-toi devant sa Face, toute la terre. » Est-ce intentionel ? Je démontrerai, plus tard, en détail, que l'Apocalypse est bien un livre de Kabbale chrétienne, au sens propre du mot.

Voici le tableau des concordances de fond signalées dans ce travail, plus, comme amorce, celles du système gnostique de Valentin, et celles d'un livre apocryphe, c.-à-d. secret.

		I	II	III.	IV.
Debir de Moïse :		Arôn-Arche.	Kéroubim.	Kappôreth.	Forme invisible.
Chroniste :		Arôn-Arche.	Kéroubim.	Merkabah-Char.	»
Isaïe :		Temple.	Séraphim.	Thrône élevé.	Adonaï.
Iekhezkel :		Ophannim.	Khayyoth	Thrône Sapphir.	Forme humaine.
Daniel :		Roues de feu.	Myriades d'anges.	Thrône de feu.	Ancien des jours.
Apocalypse :		Cieux (des sphères).	4 animaux.	Thrône.	Forme.
Zohar :		Galgalia.	Malcakia.	Korsia.	Dioukna-Adam-Ilaah.
Talmud-Eliézer :		Neige-Terre.	Cieux.	Thrône.	Vêtement de Lumière.
Valentin :	b	Démiurge.	Khakamoth-Anges.	Kénome.	Plérome.
	a	Monde visible.	7 Anges-Cieux.	Thrône.	Démiurge.
Kabbale post. :		Sandalphone.	Métatrone.	Thrône.	Adam Kadmôn.
		Asiah.	Ietsirah.	Beriah,	Atsilouth.
Sépher Ietsirah :		Ophannim.	Séraphim-Khayyoth.	Thrône.	Lui.
		Facture.	Sculpture.	Gravure.	Dessin.
Jours de création :		Schabbath.	6e jour-Homme.	3e jour-Plantes.	Rêschith-Principe.
Sephirôth concentrées :		Règne.	Fondement.	Beauté.	Couronne.
Noms divins :		Adonaï.	El Khaï.	Iahwéh.	Eheyéh.
Personnes :		Esprit-Eglise-Epouse.		Fils-Messie-Epoux.	Père.
Apocr. : Desc. et Asc. du Messie.		Douze apôtres.	Séraphim.	Thrône.	Bien-Aimé.

Les Quatre Mondes et les Dix Sephires ne sont qu'une méthode traditionnelle pour étudier les Attributs et le Gouvernement de l'Eternel dans le gouvernement et le Devenir évolutif de la Création. Il ne faut donc pas s'étonner de leur voir attribuer les Noms divins des Attributs, même ceux d'*Eheyéh*, de *Iah* et de *Iahwéh*, qui seraient plutôt des Attributs d'essence, mais toujours relatifs à la Création, car ces noms ne sont eux-mêmes qu'une forme de la même méthode. Dieu en soi, *ad intra*, étant sans nom, sans forme, sans représentation possible, et les Kabbalistes ne l'étudiant pas en Lui-même. C'est pourquoi le nom *Iahwéh* n'apparait dans la Genèse, qu'après les 32 Elohim de la Création. On ne peut donc accuser les Kabbalistes d'identifier Dieu et les Sephiroth, de matérialiser Dieu, de le diviser, d'en faire un homme idéal, de n'avoir qu'un Infini vide et abstrait, comme on l'a essayé plusieurs fois.

Ainsi Mgr Meurin et l'abbé Busson, se laissant entraîner, abondent trop en leur sens. Mgr Meurin, cherchant les 3 fois 11, c.-à-d. les 33 degrés du Rite Ecossais, trouve sa *onzaine* en ajoutant En Sôph aux Dix Sephires, addition que ne font pas les Kabbalistes ; chez eux le chiffre 11 (= AI, île = HG, fête) est un des plus rares. L'abbé Busson, cherchant la *neuvaine* égyptienne, la trouve réellement, mais il l'exagère et ne voit guère qu'elle, car il la lui faut toujours. Dans ce but, il confond inconsciemment *Aïn Soph*, véritable Infini *absolu*, parfait, c.-à-d. l'Etre divin absolu, parfait, avec *AIN*, le Rien *relatif*, la Couronne, c.-à-d. l'Etre relatif, créé, Point primitif, Forme primordiale, encore invisible, incompréhensible, néant pour nous, d'où émanent tous les êtres, par une évolution qui descend jusqu'à la matière la plus concrète. Mé-Aïn... D'où vient la Sagesse ? — De Aïn, c.-à d. de la Couronne, A, encore trop néant, trop incognoscible ; car c'est elle la Sagesse, I, qui est le Principe, le commencement de toute manifestation divine, intelligible pour nous ; l'Intelligence, N, nous est encore plus cognoscible. C'est cette confusion qui lui permet de poser, d'opposer toujours la Couronne-Néant aux Neuf autres Sephires, tandis que chez les Kabbalistes, cette opposition

n'est qu'un point de vue particulier. A un autre point de vue, ils posent et opposent la première triade entière, parfois aussi appelée AIN, (A Couronne, I Sagesse, N Intelligence), comme encore trop élevée pour l'esprit humain, au Septénaire des Sephires de purs attributs, de construction, beaucoup plus intelligibles ; en se laissant entraîner par ce point de vue spécial, on trouverait toujours AIN 1 + les 7 séphires = la huitaine. Ailleurs, voyant la Mère céleste qui couve 6 petits dans son Nid ; symbole Bara Schith, il créa les Six, le Sénaire, on ne verra plus que le Septénaire. Chaque point de vue est exact dans son sens propre, aucun ne l'est au sens total ; il ne faut donc en exagérer aucun. L'abbé Busson, cherchant du côté de l'Egypte, se trouve avoir la même idée que les Karaïtes, ces Protestants du Judaïsme, qui accusent *Schimeon ben Schétakh*, gendre du roi Jokhanan l'Hyrcanien, d'avoir importé la Kabbale de l Egypte, où il avait dû s'exiler. Or il était *Ab Beth Din*, Ministre de la Justice, en même temps que Iehoudah ben Tabaï était le 5e Nasi depuis la Restauration par *Ezrale* Sopher et par le Concile des 120 Docteurs. Cette accusation prouve que la Kabbale serait réellement antérieure au Christianisme.

Comme le démontre ce tableau, les Quatre Mondes, et par conséquent les Dix Sephiroth de chacun, c.-à-d. les deux doctrines fondamentales de la Kabbale ou Théologie mystique du Judaïsme, correspondent, au moins comme idée, à l'appareil imposant du Saint des Saints ou Debir, (DBIR = 216), c.-à-d. au Tabernacle, (MꟃKN = 416 = QDEꟃ) du Saint qui lui fut montré sur le Sinaï. Ce serait donc une tradition du Sinaï. Or, ce symbolisme des Degrés de la Création étant donné par Moïse, le rédacteur de la Genèse, il est plus que probable que le Récit de la Genèse correspond réellement à ceux d'Isaïe, de Jekhezkel et de Daniel, comme l'affirment les Kabbalistes, quand ils font correspondre l'Œuvre de *Beréschith*, de la Création, à l'Œuvre de la *Merkabâh*, du Char, c.-à-d. leur cosmologie à leur Théologie. Ce qui le confirme, c'est que l'auteur du livre de la Sagesse et Josèphe affirment avec toute la tradition, que

le Temple d'Adonaï avec tout ce qu'il contenait, figurait le Monde entier : TBL 432, dont la moitié = 216 DBIR = ARIE, le Soleil divin trônant au signe du Lion de Judah, sur le Throne du Saint des Saints entre deux Keroubim du char : RKB 222, qui avançant de quatre côtés = 888, les pieds appuyés sur l'Arche en bois de Schittim, d'acacia : שTIM = 359, qui + 1 = l'année de 360 jours, laquelle × 12 = 4320 sares, TBL × 10 Sephiroth, chiffre déjà donné par leurs noms divins et par les Dix Rois ou Patriarches antédiluviens. Telle est la Ressemblance, le symbole sacré de la Gloire de l'Eternel. Ayant à prouver une assertion kabbaliste, nous l'avons démontrée kabbalistiquement.

Si cet ensemble de faits concordants ne nous trompe pas, la vraie Kabbale, la théologie mystique juive, sortirait des entrailles mêmes du Judaïsme, au moins quant à ses doctrines essentielles, fondamentales, car on les trouve toutes voilées, et comme en germe, dans le Talmud, surtout dans les Midraschim. Toute la différence, c'est que la Kabbale développe ces doctrines à sa manière propre. Il a déjà été fait une foule de citations parallèles. Le fait signalé ressort du symbolisme même du PRDS ou Paradis, avec ses Quatre Fleuves doctrinaux : le *Pâschout* littéral, le *Rimmaz* allusionel et le *Derousch* symbolique, d'où sort naturellement le *Sod* anagogique, l'ésotérisme mystique de la Kabbale. Or le Judaïsme talmudite, rabbanite, c.-à-d. orthodoxe, n'a jamais été panthéiste ; l'antique et vraie Kabbale, son produit naturel, ne saurait donc l'être. Or encore, nous avons prouvé qu'elle ne l'est, ni a priori par son origine, ni a posteriori par ses enseignements, sa doctrine, donc elle ne l'est pas du tout. Q. E. D.

Dr P. Nommès.

DE LA PARENTÉ

ENTRE

L'ÉGYPTIEN, LES LANGUES SÉMITIQUES

et les langues Indo-Européennes

d'après les travaux de M. Carl Abel.

B. *Phénomène de Gegenlaut, ou inversion de la racine.*

Comme nous l'avons dit, et sauf un seul cas d'exception que nous rencontrerons plus loin, la racine était considérée comme une substance rigide, incapable de transformation par elle-même, et qui ne pouvait se modifier que sous l'influence d'un agent extérieur, de mots affixés, par exemple. Par exception sa partie vocalique était capable de modifications spontanées dans les langues Sémitiques. Mais c'était tout.

Nous venons de voir qu'en Egyptien et dans beaucoup d'autres familles elle se modifie par la modification phonétique de ses consonnes. Mais ce n'est encore là qu'un *mouvement indirect* de la racine dans son ensemble. Ce sont les consonnes qui changent directement, la racine seulement indirectement.

Mais maintenant c'est la *racine entière* qui *entre en mouvement.*

Nous la voyons *se retourner*.

Une amorce de ce phénomène existe ailleurs. On constate dans d'autres langues, à l'état *sporadique*, un *retournement* partiel sous le nom de *métathèse*.

Voici quelques exemples de métathèse dans les langues Indo-Européennes : *crevi* de *cerno*, *sprevi* de *sperno*, *stravi* de *sterno*.

La métathèse dans ces termes a souvent lieu en Egyptien ; elle se produit, du reste, non entre deux consonnes radicales, mais bien entre une consonne radicale et un suffixe de dérivation ou une croissance de la racine, ainsi que nous le verrons plus loin.

Par exemple *ásb-t* devient *astb* ; de même *šeb-t* devient *šetb*.

Nous verrons aussi que souvent après cette métathèse cette dernière consonne radicale vient à tomber.

Comme on le voit, une seule consonne dans les radicaux change de place, mais nulle part la *fin* du mot ne devient le *commencement* ni le commencement la fin.

C'est en Egyptien que ce singulier phénomène se produit.

En voici des exemples :

áb et *bá*,	pierre, mur.
ár et *rā*,	faire.
ken et *nek*,	briser.
ser et *res*,	partager.
ṭeb et *beṭ*,	figue.
peḥ et *ḥep*,	aller.
ġorp et *porg*,	briser
šná et *anš*,	vent.
fes et *sef*,	purifier.

Le sens est absolument identique, l'identité de la racine ne peut donc être niée.

Ce phénomène nous sera extrêmement utile pour le rapprochement dans d'autres langues de mots dont le sens est le même, mais entre lesquels semblait exister un abîme infranchissable.

Quelle en est la cause ? On serait d'abord tenté d'y voir un simple accident de l'écriture hiéroglyphique. Mais cela est impossible. Le mot faisant partie d'une suite de mots n'a pu se lire que dans un sens. Il faut d'abord y voir une suite de la confusion primitive, dans la sensation de l'ouïe, d'un mot prononcé dans un sens et du même mot prononcé dans l'autre.

En effet, nous verrons bientôt que le même phénomène s'est

produit au point de vue psychique où vis à vis du *gegenlaut* se se trouve le *gegensinn*. L'esprit confondait une idée et l'idée contraire. De même ici l'oreille confondait deux conglomérats contraires de phonèmes.

C'est une preuve nouvelle de cette vérité que la racine a été conçue dans son ensemble et non d'abord dans ses diverses parties, même sous le rapport purement auditif. Elle ne formait qu'un seul son composé dont les diverses parties se fondaient entre elles.

Dans les langues Américaines, dit M. Brinton, en particulier dans le Klamath et le Chiapanèque, on rencontrerait la même singularité de trois ou quatre consonnes qui composent la racine, il serait loisible à celui qui parle de choisir l'une ou l'autre pour commencer le mot ; on prononcerait à volonté *ton* et *not*, *lon* et *nol* etc.

Nous verrons plus loin que quelquefois le *gegenlaut* se double du *gegensinn* c'est-à-dire que lorsqu'on retourne la racine on retourne en même temps le sens. En voici des exemples.

ben	rien	et	*neb*	tout.
mes-i	sombre	et	*sem-i*	être visible.
ser	partager	et	*res*	entièrement.
ṭem	couper	et	*meṭ*	chaîne

Ce nouveau fait pouvait mettre sur la voie de la *cause* du *gegenlaut*. Peut-être qu'à l'origine, comme nous le verrons plus loin, la même racine exprimait à la fois une idée et l'idée contraire, puis que pour différencier ces deux expressions on aurait retourné la racine quand le sens se trouvait déjà retourné. Mais alors comment la racine, directe et retournée, aurait-elle ensuite présenté le même sens ?

Nous trouverons plus loin du *gegenlaut* une explication mécanique bien plus plausible, mais elle serait prématurée ici.

Au *gegenlaut* se réunit souvent le phénomène de *variation consonnantique* que nous avons déjà décrit. Ainsi :

ter	et	*rěǧ*,	le but	(*ǧ* pour *t*)
tes	et	*šet*,	couper	(*š* pour *s*)

sof	et	*pos-e*,	boisson	(*p* pour *f*)
rek	et	*ḥer*,	jour	(*ḥ* pour *k*)

Enfin on peut trouver à la fois le *gegenlaut*, le *gegensinn* et le *lautwandel*

pêš,	lier	et	*šeb*	lier et partager	(*b* pour *p*)
naš,	être fort	et	*čnau*, *čanah*,	faible	(*tsch* pour *sch*)
nuf-i,	bon	et	*bôn*,	mauvais	(*b* pour *f*)
ḥen,	lier	et	*nek*,	couper	(*k* pour *ḥ*)

On conçoit que grâce à ces variations méthodiques le champ des comparaisons se trouve énormément élargi. On peut multiplier le *lautwandel* par le *gegenlaut* et par le *gegensinn*. On peut les multiplier aussi par le *lautwuchs*, mais nous ne voulons pas anticiper davantage.

C. *Phénomène du Lautwuchs ou croissance et décroissance de la racine.*

C'est le plus important de ces phénomènes à deux points de vue.

D'abord il multiplie plus que tous les autres les comparaisons possibles. Il peut servir à résoudre les racines Sémitiques *trilitères* en racines *bilitères*, ce qui les rapproche à la fois des Indo-Européennes et des Egyptiennes. En effet, il suffira de supposer d'abord, de prouver ensuite que la racine Sémitique était *bilitère*, puis, qu'elle est devenue *trilitère* par une *croissance de la racine*. Il peut résoudre aussi des racines Européennes, en les dépouillant de leur dernière consonne, sans que cette consonne appartienne à un suffixe.

Enfin il prouve une vérité ignorée, la *spontanéité de la racine*, son activité et son développement propres. Il y a plus que développement, il y a une *génération* ; la racine croît par une sorte de *bourgeonnement*.

La loi du moindre effort est exacte, mais on l'exagère ; d'après cette loi les mots tendent constamment à s'accourcir,

les phonèmes à tomber dans le cours du temps, les formes à s'effacer ; toujours on retranche, jamais on n'ajoute. Cette généralisation d'une loi vraie devient fausse.

Les langues tendent à se désintégrer, mais aussi à s'*intégrer*, et généralement les époques de désintégration sont suivies d'autres d'intégration nouvelle. Il en est de même des racines ; elles se ruinent, mais quelquefois s'enrichissent.

Nous avons des indices de la croissance de la racine dans les langues Européennes par certains cas d'épenthèse, par exemple dans *gendre* venu de *generum*, *moindre* de *minorem*, où le *d* est *épenthétique* et renforce la racine, en latin dans *sumpsi* de *sumo*, *contempsi* de *contemno* où le *p* est épenthétique, par certains cas de *paragoge*, et surtout par la *prosthèse*. Ce dernier phénomène est fréquent. On peut citer α-νηρ vis-à-vis du sanscrit *nara*, sabin *nero* ; α-μελγω vis-à-vis de *mulgeo* ; α-νεψιος, vis-à-vis de *nepos* ; ο-νυξ, vis-à-vis du sanscrit *nakha* ; et en français *é-crire* pour *e-scrire*, vis-à-vis de *scribere*.

Mais cette croissance de la racine n'apparait là que *sporadique*, tandis qu'en Egyptien elle est un phénomène *habituel*, et cela forme une des démonstrations les plus intéressantes contenues dans l'œuvre de Carl Abel.

C'est à tort que cet auteur emploie le mot *trop restreint* de *lautwuchs* pour le désigner, car il consiste aussi bien dans la *diminution* que dans l'*augmentation*, dans la *systole* que dans la *diastole* de la racine. Il vaudrait mieux se servir d'un mot plus compréhensif.

Quoiqu'il en soit, nous distinguerons 1° la *décroissance*, 2° la *croissance* de la racine.

a) *Décroissance de la racine.*

La racine décroit (en conservant sa signification, ce qui est important à retenir) ou au *commencement* ou à la *fin* du mot. Elle peut décroître aussi par une suppression à l'intérieur du mot :

1° *Chute d'une consonne au commencement de la racine.*

En voici des exemples.

heb, Ibis, copte *eib-is*.
ḥir, quelqu'un, *ár-t*.
ḥes, voir, *ás*, id.
ḥet' et *át*, lucide
ḥt'a et *ta*, pain
ḥef-i et *áf*, serpent
ḥefṭ et *áfṭ*, se reposer
ḥef-a, ramper, *áf-ṭ*, se prosterner
ḥef-i, voler, *āf*, voler, mouche
qeb-ḥ, voler, *āf*, voler

2° *Chute d'une consonne au milieu du mot.*

qers et *qes*, ensevelir
kaḥirka et *kaḥka*, 4e mois
merḥā et *māḥā*, sépulcre.

3° *Chute d'une consonne à la fin du mot.*

ár, copte *a*, être.
āšr et *āš*, acacia
ār-ī-t et *āaī-t*, porte, ville
qer-t et *qa-t*, fermer
ḳer, et *ḳa*, au-delà
mer et *ma*, maison
semer et *seme* (?), sépulcre
χer et *χā*, armes
copte *jol* et *jo*, renfermer
áḥ et *á*, bœuf.

4° *Chute d'une consonne à la fin de la racine, causée par l'introduction d'une consonne suffixale ou d'une consonne d'accroissement.*

Souvent la racine, étant suivie d'un suffixe, ce suffixe pénètre entre les consonnes de la racine.

Par exemple *ásb* devient *àsb-t*, puis *ástb* ; *šeb* devient *šebt*, puis *šetb*.

Dans cet état il y a simple métathèse.

Mais le processus ne s'arrête pas là ; par suite de la pronon-

ciation devenue plus difficile, la consonne radicale poussée vers la fin vient à tomber.

ástb devient *ást*; le *b* disparait.

šetb devient *šet* de la même manière.

Et par conséquent *ást* et *šet* se trouvent substitués à *ásb* et à *šeb*.

Lorsque c'est un suffixe de dérivation qui agit ainsi, cela brouille l'étymologie ; si c'est une consonne d'accroissement, on obtient de *nouvelles variétés* radicales.

b) *Croissance de la racine.*

C'est le *point culminant.*

La racine semble incapable de croître, sans qu'elle *emprunte* quelque élément qui lui vienne du dehors ; or, si elle en emprunte, sa croissance n'est plus *spontanée*, elle reçoit et subit des éléments étrangers, ce qui serait tout différent.

Cependant dans des langues connues, même dans les Sémitiques, nous allons trouver le commencement du système et la découverte du moyen par lequel la racine peut s'enrichir avec son propre fond.

Il s'agit du phénomène bien connu de la *réduplication totale ou partielle*:

Le *point de départ* est la *réduplication totale.* La racine commence par se répéter deux fois.

Cette *réduplication totale* est employée en Nama comme intensif : | *nu*, noir ; | *nu* | *nu*, très noir ; dans les langues Bantou, pour exprimer le fréquentatif : *hamba*, aller, *hamba-hamba*, errer, *teta*, parler, *teta-teta*, babiller ; en Japonais pour le pluriel : *kuni*, le pays, plur. *kuni-kuni*; *yama-yama*, les montagnes ; en Malais dans le même but : *radja* = *radja*, les rois ; en Mandchou : *ba-ba*; en polynésien *fulu-fulu*, les cheveux. La réduplication totale existe aussi dans le verbe Sémitique, de sorte que des racines *bilitères* deviennent ainsi *quadrilitères*. On peut citer *was-wasa*, bourdonner ; *zal-zala*, mettre en mouvement.

Mais le plus souvent la réduplication n'est que *partielle*.

Elle est de la syllabe *initiale* 1° dans le parfait grec par *redoublement* γραφω, γεγραφα, 2° dans le parfait Sanscrit, *budh*, savoir, *bubhud ; tud*, frapper, *tutud ;* dans le parfait latin : *spopondi*, dans le gothique *faifrais* de *fraisa*, tenter, *faiflok*, de *fleka ;* et en dehors des langues Indo-Européennes, en Kanuri *le-ngin*, je vais, *lele-ngin*, je me promène, en Yoruba *da*, être couché, *da-da*, ramper ; en Nahuatl pour former le pluriel : *teo-tl*, Dieu, pluriel *te-teo*, *kalli*, la maison, pl. *kakalli* ; en Opata *temachi*, le valet, *tetemachi* ; en Tarohuma, *muki*, femme, pl. *mumuki* ; en Sahaptin *pitin*, fille, pl. *pipitin*.

Elle est de la syllabe *médiane* dans l'arabe *kattala* pour *ka-ta-ta-la*, avec un sens factitif.

Elle est de la consonne *finale*, dans l'Haoussah pour former le pluriel : *dango*, le jardin, pl. *dango-gi ;* en Irob-Saho et en Somali, dans le même but : *dite*, obscurité pl. *ditet ; af*, la bouche pl. *afaf ; tol*, la tribu, pl. *tolol*.

Ces exemples suffisent pour montrer l'universalité du procédé.

Ajoutons que souvent la consonne répétée est modifiée, ce qui arrive dans le parfait sanscrit en particulier.

Ce procédé de la réduplication est employé aussi en Egyptien, dans les mêmes termes.

Voici des exemples tirés du Copte : *beri* et *berre*, garçon ; *semi* et *semme*, accuser ; *beni* et *benne*, palme, *keli* et *kelle*, genou, dans lesquels il s'agit de la dernière consonne.

Mais ici le procédé va prendre une tout autre extension, devenir un fait habituel et transformer son caractère.

Voici sur ce point capital le système de l'auteur.

La racine croît, non seulement en se répétant en entier, ou en répétant sa partie initiale, ou sa partie médiane, ou sa partie finale, mais elle peut croitre en même temps par plusieurs de ces répétitions ou par toutes.

Puis les parties répétées peuvent être déplacées de telle sorte que la consonne initiale soit répétée seulement à la fin du mot.

Enfin les parties répétées peuvent se modifier phonétiquement d'après les règles ci-dessus exposées du *lautwechsel*.

Dans le premier cas il y a simplement, suivant les expressions de l'auteur, *lautwuchs* de l'*anlaut* à l'*anlaut* ou de l'*auslaut* à l'*auslaut*, en d'autres termes *réduplication initiale ou finale*.

Dans le second cas il y a *lautwuchs* de l'*anlaut* à l'*auslaut*, en d'autres termes *réduplication de l'initiale après la finale*.

Dans le troisième cas, il y a *lautwandel*, en même temps que *lautwuchs*, en d'autres termes, variation consonnantique en même temps que croissance de la racine.

Nous examinerons le dernier cas seulement sous la rubrique suivante, celle du cumul de plusieurs des phénomènes, et nous ne retenons ici que les deux premiers.

Le premier est simple, il n'y a là qu'une réduplication *partielle*, soit du *commencement*, soit de la *fin* de la racine, réduplication dont nous avons vu des exemples ailleurs.

Le second est très original, et on ne le rencontre, en apparence du moins, qu'en Egyptien. La répétition de l'*initiale après la finale* contribue puissamment à la variété des mots. Sa raison d'être se conçoit moins cependant. Il faut remarquer que le processus inverse, celui qui consisterait à répéter la finale avant l'initiale n'existe pas ; c'est qu'en effet il serait impossible de répéter un phonème qui n'a pas encore été prononcé.

Ce phénomène singulier peut cependant recevoir une explication très plausible qui est nôtre. La réduplication de l'initiale serait celle du mot entier *avortée*. Par exemple dans *sep*, tuer, *sem*, prêtre, la réduplication entière donnerait *sep-sep*, *sem sem*. Il suffit de réduire la syllabe répétée à sa consonne pour obtenir le phénomène décrit : *sep-s sem-s*.

Nous allons donner successivement des exemples 1° de la *réduplication initiale*, 2° de la *réduplication finale*, 3° de la *réduplication initiale*, mais *en fin de mot*. Mais ce qui les domine, c'est la *réduplication totale*, qui donne naissance à toutes les autres. On passe ensuite à celle de deux syllabes dans les mots trisyllabiques, puis aux procédés sus-indiqués.

En conséquence, l'auteur dont nous synthétisons l'œuvre ici, distingue cinq modes de croissance de la racine : 1° *ganze dop-*

pelung, 2° *halbe doppelung*, 3° *anlautswiederholung im anlaut*, 4° *anlautswiederholung im auslaut*, 5° *auslautswiederholung im auslaut*. Pour rendre la parenté de ces formes plus sensible, il s'occupe séparément des cas où la forme simple et celle en croissance se sont maintenues parallèlement, ce qui arrive souvent en vieil Egyptien.

1° *réduplication totale.*

ā, cloture, *āā*, sépulcre
āb et *ābāb*, résister
ām et *āmam*, manger
ān et *ānān*, revenir
ār et *ārār*, monter
beḳ et *beḳbeḳ*, s'asseoir
ben et *benben*, palmier
kes et *keskes*, incliner, tourner
qen et *qenqen*, frapper
nen et *nennen*, habit
reš et *resrešt*, se réjouir
sen et *sensen*, sentir
χi et *χiχi*, élargir

2° *réduplication des deux dernières consonnes dans les racines de trois syllabes.*

remn et *remn-mn*, le bras
unš et *unšns*, le loup
ṭben, le cercle ; *ṭbenben*, courir
ḥebn et *ḥebnbn*, se soumettre
ser, exhorter, copte *selsel*, consoler

Il y a là évidemment une réduplication totale abrégée.

3° *réduplication de l'initiale au commencement du mot.*

Ici la réduplication est du même genre que celle qui a lieu au parfait sanscrit et grec, seulement elle devient d'un emploi général.

ben, ceindre ; *b-ben*, le cercle
bet et *b-bet*, l'orge
kes, courber, *keskes* et *k-kes*, danser
nek et *n-nek*, frapper
rem et *r rem*, pleurer
rem et *r-rem*, poisson
sen et *s-sen*, respirer
ṭeb et *t'-ṭeb*, piquer
heb et *ḥ-heb*, charme

Ce qui est remarquable, c'est que cette croissance des phonèmes arrive le plus souvent sans modification du sens :

4° *Réduplication au milieu du mot.*

met et *mnt*, dix ; ici l'*m* est répété, seulement d'après les règles de transformation il est devenu *n*,
sef, *snef* année supérieure ; l'*n* répète l'*f*,
sem, frapper, *semn*, ici l'*m* répète l'*n* final,
mer, copte *menre*, aimer ; c'est l'*m* qui se répète dans l'*n*,
rep, *renp*, fleurir, année ; c'est le *p* qui se répète dans l'*n*

Il ne faut pas confondre ce cas avec celui de la *métathèse* entre les deux dernières consonnes que nous avons déjà envisagé.

5° *réduplication de la finale à la fin du mot.*

am et *amm*, feu
um et *amm*, poing
án et *ánn*, conduire
árár et *àrar-r*, vigne
ás et *ás-s* (?), beau
áš et *áš-š*, eau
āp, voler ; *āp-p*, se hâter
āf et *āf-f*, scarabée
qeb et *qeb-b*, le vent
qem et *qm-m*, créer

mer et *mer-r*, aimer
mes et *mes-s*, naître
neχ et *neχ-χ*, enfant
sem et *semam*, laine.

Ces exemples se trouvent à l'infini.

6° *réduplication de l'initiale à la fin du mot.*

Ici nous croyons nécessaire de citer un plus grand nombre d'exemples.

mes, lotion ; *mesmu*, flot
nek et *nekn*, frapper
sem et *sems*, ministre, prêtre
sem et *sem-s*, cheval
keh et *qaḥ-a-q*, briser
sep et *sep-s*, tuer
te et *ṭe-t*, rester
ṭa et *ta-t*, tacher
χā, placer ; *χa-χ*, étendre
šā et *šā š-t*, sable
ṭem et *ṭem-ṭ*, unir
heṭ et *heṭ h*, craindre
ḥā et *ḥeḥ*, inonder
ḥā et *ḥeḥ*, le temps
hen et *hen-h-ī-t*, le lac
sen et *sen-s*, appeler

Dans tous ces cas, le principe est le même : la réduplication totale plus ou moins avortée, et se trouvant à différentes places.

Tous les exemples ci-dessus présentent le phénomène pur, sans mélange avec celui du *lautwandel* ou du *gegenlaut*.

Il faut prendre garde, et l'auteur lui-même nous en avertit, en cas de réduplication finale, de confondre la consonne de réduplication avec les suffixes, surtout avec le suffixe *t* qui est le signe du féminin, et en même temps une particule formative,

en cas de réduplication initiale, de la confondre avec les préfixes, par exemple, avec *s* qui est un indice du factitif.

7° Réunion des différentes sortes d'accroissement.

Souvent la même racine est passible de plusieurs genres d'accroissement différents.

En voici des exemples.

La racine *ben*, cercle, peut devenir *benben*, par réduplication totale, ou bien *ben-n*, ou bien *b-ben*, ou bien *b-bn-n*.

La racine *ka*, crier, peut devenir ou *ka-ka* ou *ka-k*.

La racine *ken* (copte) fruit, peut devenir *kan-n*, ou au contraire *h-ken* pour *k-ken*, pain.

On peut se demander, maintenant que nous avons exposé ce phénomène, s'il ne se relie pas à celui du *gegenlaut*. Nous avons vu que le renversement de la racine est lui aussi un phénomène spontané, en ce sens qu'il n'est le résultat d'aucune influence externe, c'est une manifestation de la vie spontanée de la racine. Mais, d'un autre côté, en linguistique, rien n'a une existence raisonnée, ni même n'a lieu dans un but *inconscient fonctionnel* ; le *processus générateur* est *purement mécanique*.

Il peut sembler étrange en vertu de ce principe que le *gegenlaut*, ou renversement de la racine, se soit produit tout à coup.

Au contraire, si c'est, en réalité, *le dernier terme du lautwuchs*, de la *croissance* de la racine, tout s'explique.

Voici comment ce processus serait possible. Nous avons vu tout à l'heure que le phénomène, singulier aussi, de la répétition de la consonne initiale à la fin du mot est le résultat de l'*avortement de la réduplication totale*. C'est ainsi qu'en botanique l'avortement du développement de la fleur ou de tel autre organe engendre une variété.

Voici, par hypothèse le mot *ser*, la réduplication totale donnerait *ser-ser* ; si elle avorte on a *ser-se* ou *ser-s*. Telle est l'interprétation que nous avons donnée. Poussons le procédé plus loin. Nous avons vu que souvent l'initiale tombe, c'est ce qui peut être arrivé alors, et au lieu de *ser-s*, on obtient *ers*, *rs*, *res*. Voilà le mot retourné, le *gegenlaut* accompli.

Maintenant il est facile de suivre le *processus* entier de *croissance de la racine*. D'abord, comme le prouvent d'autres familles de langues, réduplication totale de la racine, puis réduplication de la partie initiale seulement ou de la partie finale seulement. Quant à la réduplication totale, quelquefois elle avorte et on a la réduplication de l'initiale à la fin du mot *anlautverdoppelung im auslaut*; après cet avortement quelquefois la consonne initiale tombe (*décroissance après croissance*) et la racine se trouve retournée (*gegenlaut*).

Il nous reste à examiner le *cumul* des trois phénomènes de *lautwandel*, *lautwuchs* et *gegenlaut*, ou de deux d'entre eux.

D. *Cumul de plusieurs des trois phénomènes ci-dessus.*

On peut cumuler à la fois le *lautwuchs* et le *lautwandel*, ou le *gegenlaut* et le *lautwandel*.

a) *Cumul du lautwandel et de lautwuchs.*

Ici M. Carl Abel a soin de choisir ses exemples de manière à ce qu'ils présentent la forme sans croissance et celle avec croissance de la racine. Nous ne le suivrons pas dans ses nombreuses citations faites dans le but d'arriver à une démonstration complète ; nous nous contentons de ce qui est nécessaire pour bien faire comprendre son système.

hab, le hoyau ; *q-heb*, frapper ; réduplication de l'initiale avec changement de l'*h* redoublé en *q*.

bek, terre ; *beq-ḥ-aït*, ville ; réduplication de la finale, avec changement du *k* en *h*.

lek, frapper, copte *lak-h*, même système

māḳ, mal, copte *mok-h*, id.

teq, léser, copte *jok-h*, id.

ka et *ḳa-k*, appeler, réduplication de l'initiale à la fin.

qem et *qem-ḥ*, discerner, même système, mais en changeant le *q* redoublé en *h*.

qen, brûler, *ken-ḥ*, obscur, même système

ḥen, *ḥen-ḳ* étroit, et *ḥen-ḳ-ḳ*, gorge ; même système, mais il y a ici une double réduplication.

χep et *χep-š*, le fémur ; même système, mais avec changement de χ en š.

peḳ, *pes-χ*, diviser ; ici dans la racine même le *k* se change en *s*, et dans la réduplication finale il se change en χ.

sem et *sem-š*, herbe ; la réduplication subit la mutation consonnantique.

peš et *pes-š*, moitié, c'est la réduplication qui conserve la consonne, et la racine qui la modifie.

tem et *ḥ-tem*, détruire : ici c'est l'initiale qui est répétée, mais suivant les règles du *lautwandel*, en changeant *t* en *h*.

ter et *ḥ-ter*, le temps, même système

ter et *ḥ-tera*, le mur, id.

pet et *pet-ḥ*, ouvrir, même système, mais c'est ici la finale qui est redoublée en changeant *t* en *h*.

seṭ et *seṭ-ḥ*, ouvrir, même système.

tebī et *ṭeb-ḥ*, froment, c'est ici l'initiale qu'on redouble à la fin de la racine, mais en changeant toujours le *t* en *h*.

ṭeb et *ṭeb-ḥ*, fermer, même système.

rep et *renp*, pour *rep-n*, germer, ici c'est la dernière consonne qui est redoublée, *p*, mais en se changeant en *n*, d'après les lois du *lautwandel*.

ṭeb la corne, percer, *t'en-p*, la hache, même système.

nes et *nes-b*, lécher la langue ; c'est l'initiale qui se repète à la fin *n*, mais en se changeant en *b*.

nek et *neh-p*, frapper, même système, mais en même temps le *k* se modifie dans le radical.

pes et *pes-f*, cuire ; même système ; *f* = *p*.

mes-b et *mes-b-b* penser ; ici double réduplication de l'initiale ; en outre l'*m* se change en *b*.

qen et *qen-b*, l'angle ; réduplication de la finale en changeant *n* en *b*.

šeb et *šeb-n*, joindre, même système.

heb et *heb-n-n*, charrue.

beṭ, et *bet-n*, mauvais, c'est l'initiale *b* = *n* qui se répète à la fin (suffixe *n ?*)

tef-ī et *tef-n*, mouvoir, même système.

mer et *n-mer*, le rame ; c'est l'initiale qui se redouble ; d'ailleurs *m* = *n*.

ân, pierre ; *ân-m*, pierre précieuse ; ici c'est la finale qui se redouble.

qem, obscur ; *kam-n*, aveugle, id.

mes, aller ; *mes b*, revenir ; l'initiale se redouble à la fin.

nek, blesser ; *neq-m*, se venger, et *neq n*, combattre.

neb-à-t et *nef-r*, le feu ; c'est la radicale initiale *n* qui est répétée à la fin sous forme d'*r*.

nep et *nep-r*, croître, c'est la radicale *n* qui est répétée sous forme d'*r*.

nes et *nes-r*, flamme, même systême.

beni, *ben-r*, dattier ; c'est l'*n* qui est redoublé sous forme d'*r*.

mes-ī et *meš-r*, le soir ; ici l'*r* répète l'*m*.

met, témoigner et *met-r*, témoin, id.

šem, partir ; *šem-r*, pélerin ; c'est l'*m* final qui se répète dans l'*r*.

Tels sont les exemples les plus frappants de la *combinaison* du *lautwuchs* avec le *lautwandel*.

Il faut ajouter ici que souvent la même racine produit différents genres d'accroissement, de même qu'elle produit diverses modifications phonétiques, ce que nous avons déjà remarqué, c'est-à-dire que la racine peut aussi produire une foule de mots.

Citons en un seul exemple : *nek*, détruire, peut devenir *nek-t*, ou *m-nq*.

b) Combinaison du lautwandel et du gegenlaut.

Nous avons déjà donné quelques exemples ; nous les rappelons ici pour ordre.

tes et *šet*, partager ; le *š* = *s*
sof et *pose*, boisson ; *f* = *p*
pēš et *šeb*, partager ; *p* = *b*
rek et *ḥer*, jour ; *h* = *k*
ter et *à-rēg̃*, but ; *g* = *t*
mes, couper et *seb*, glaive

c) Combinaison du lautrouchs et du gegenlaut.

meḥ, prendre et *s-χem*
req-aū, tourner et *qer-qer*
copte *mosi*, nourrir ; *sen-q* et *sen-m*

d) Combinaison des trois phénomènes.

tef, goutte, *t'eft'ef*, *ṭ-u-ṭuf*, arroser, *stefn*, laver, et copte *fiti*, écume, *fōti*, *bōt-e*, sueur, et *betu*, *bot*, *fot*, avoir la nausée.

Tels sont les trois phénomènes phonétiques de l'Egyptien.

Passons maintenant à l'examen psychique ou sémantique qui est aussi une très importante découverte de l'auteur.

2° Recherche des lois Sémantiques de la lexiologie Egyptienne.

La branche sémantique de la linguistique est encore peu connue ; elle n'est qu'entrevue dans le domaine Indo-Européen lui-même. C'était donc une tentation hardie d'essayer d'en jeter les fondements en Egyptien.

Tout le monde sait que la sémantique consiste dans la recherche de la filiation des idées ; très souvent le lien entre elles se trouve rompu, du moins en apparence, et il est difficile de le retrouver. La direction du sens se fait de plusieurs façons : on passe du général au particulier, et du particulier au général ; ou l'on procède par images, par métaphores, les expressions des mouvements physiques s'appliquant aux opérations intellectuelles ; le moindre point de contact entre deux idées peut suffire. Cependant la filiation est logique au travers de mille accidents ; autrement la sémantique ne constituerait pas une science véritable. Dans les langues Indo-Européennes, la préposition jointe au verbe contribue puissamment à la ramification du sens primitif. C'est en vertu des principes ci-dessus que le grec αλογον qui s'appliquait à tous les animaux se trouve en romaïque restreint à celui de *cheval*, que l'allemand *thier*, animal, devient l'anglais *deer* cerf, qu'*emere* qui signifiait d'abord

recevoir se cantonne au sens de *recevoir par achat*; que d'autre part *Deus*, le ciel brillant, prend le sens de *Dieu*, et *animus*, souffle, le sens d'*âme*. Quelquefois, comme nous allons le voir tout à l'heure, le sens devient *diamétralement contraire*; c'est ce qui a lieu déjà dans l'Indo-Européen, sans modifier l'ordre d'idées actuel ; c'est ainsi que *sacré* signifie *béni* et *maudit*, en réalité, consacré aux dieux du ciel ou aux dieux de l'enfer. Le sens se différencie encore par d'autres moyens ; lorsqu'une langue par le seul jeu mécanique des organes de la phonation, ou par les différences dialectales, ou par des emprunts possède plusieurs doublets, ces doublets prennent des acceptions différentes, et il en résulte de nouvelles nuances de sens ; c'est ce qui arrive en français dans *natif* et *naïf*, dérivés tous deux de *nativus*. Enfin, en passant d'une langue à l'autre, et même dans la même langue, un mot prend de plus en plus un sens défavorable ; c'est ainsi que l'allemand *ross*, cheval de luxe, est devenu en français *rosse*, et le mot *gemein*, commun, *gamin*. De cette manière que le sens dévie quelquefois *jusqu'au pôle opposé*.

La filiation du sens a lieu aussi par l'usage des *doublets* dont chacun arrive à exprimer une nuance différente, mais souvent elle se produit dans *le même mot* qui ne subit aucune modification phonétique. Ces sens sont surtout nombreux quand on a affaire à la racine pure. C'est ainsi que les racines sanscrites ont un sens indéterminé, et signifient à la fois par exemple *briller*, *brûler*, *tour*, *crier*, etc. Il en est de même des racines Sémitiques.

La tâche de la Sémantique est de débrouiller ces sens divers, de les rattacher les uns aux autres et d'en observer la génération nécessaire dans l'ordre où elle se produit. Mais elle peut faire fausse route. Voici pourquoi :

Dans les langues primitives on n'attache à l'origine qu'un seul sens à un mot, puis ce sens se diversifie par généralisation, par restriction, par métaphore etc. mais le lien reste visible. Il n'y a pas de sens absolument différent, qui ne puisse se réduire en l'autre. Dans les langues très dérivées, au contraire,

dans celles en voie de dissolution linguistique, voici des mots très différents, des trisyllables par exemple ayant des sens incompatibles, qui s'abrègent, par suite de l'usure, deviennent monosyllables, et enfin homophones. Ces *homophones* sont nombreux en Chinois et pour pouvoir se comprendre il a fallu les différencier entre eux par des tons. Mais ils ne sont point primitifs comme on l'avait cru d'abord ; ce fait a été démontré d'abord par Edkins ; le monosyllable *ys*, flûte, par exemple, a été à l'origine *dak* ; le mot *she*, la langue, dérive de *zhet*. La réduction au monosyllabisme est hystérogène. En Français on arrive souvent au même résultat ; si l'on ne tient compte que de la prononciation : *sang*, *cent*, *sans*, *sent* et *s'en* sonnent de la même manière.

Si l'on cherchait une filiation de sens, l'application d'un principe sémantique dans tous ces homophones, on se tromperait gravement.

L'erreur serait lourde, en particulier, en Egyptien, et c'est ici qu'il faut indiquer le stade exact de cette langue. Nous avons dit avec M. Carl Abel qu'elle marque un état plus ancien que celui du Sémitisme et de l'Indo-Européen, que tandis que ces langues sont cristallisées, l'Egyptien est, pour ainsi dire, à l'état fluide.

Il ne faut pas exagérer cette idée ; certainement au point de vue morphologique et grammatical, l'Egyptien marque un état plus simple ; au point de vue lexiologique même, l'état des mots est plus flottant, et il est plus facile dans cette indétermination de reconnaitre les origines ; mais il ne serait pas vrai dé dire que l'Egyptien ancien soit une langue primitive, et ce n'est pas non plus cela que l'auteur a pensé ; l'Egyptien, écrit en pleine civilisation, est une langue déjà avancée, en décadence, qui sur beaucoup de points est tombée dans le monosyllabisme.

On conçoit alors avec quelle précaution on doit y suivre la *filiation du sens*.

Aussi l'auteur ne s'arrête pas à cette étude. Il ne retient de toute la Sémantique que deux phénomènes très curieux, celui des *mehrdeuter* ou mots à plusieurs sens dont chaque sens se retrouve dans d'autres mots à sens exclusif phonétiquement

alliés aux premiers, et celui, que nous allons décrire, du *gegensinn* ou de *l'inversion du sens*.

C'est un phénomène bien étrange que le même mot ait à la fois les deux significations contraires. Avant de l'expliquer, constatons le :

Voici des exemples.

qen, fort, et *ken*, faible
tem, couper, et *tem*, lier
net', parcelle, et *net'*, le tout
unχ, couvrir, et *unḥ*, découvrir
āt', entendre, et *áṭ*, sourd
sneh, séparer, et *sneh*, lier
ārī, monter, et *ārī*, là-bas
áfṭ, sauter et se reposer
ás, digne et misérable
áṭ, donner et manquer
bōk, aller, *beḳ·a*, être assis
kb, froid, et *kep*, chaud
kef, prendre et emporter
men, non, et
meχ, vide, et *meḥ*, plein
moni, s'arrêter, *monmen*, aller
mu, eau, île,
mu, eau, *mue*, feu
net's, petit, *natš*, grand
ute, hors de, vers
sam, sombre, *sem*, visible
set, jeter, obtenir
sme, voix, ouïe
djof, brûler, *djaf*, froid
ṭerp, prendre, donner
teh, courir, *taho*, se reposer
tūa, prier, maudire
χrem-s, sombre, et *χrōm*, feu
kha, sur et sous
khrōu, crier, *hurōu*, silencieux

šĕu, large, *čĕu*, étroit
djol, mur, trou
hōn, commander, obéir
čōlh, habiller, déshabiller
čōldj, ajouter, retrancher
šōnf, lier, *senf*, couper
šep, prendre, recevoir
hā, sur, sous
hba, sombre, et *χb-s*, lampe
ḥr, avec, et *hr*, loin de
án, emporter, et *án*, apporter

Ainsi les *deux contraires*, l'*affirmative* et la *négative*, le fait d'*agir* et celui de *subir*, s'exprimaient exactement de la même manière. Comment pouvait-on se comprendre dans la pratique ?

Au point de vue de l'écriture, la difficulté n'est pas grande. On sait que l'Egyptien fait suivre l'expression phonétique d'un mot de la représentation figurative de l'idée exprimée : c'est cette représentation qui résolvait toute amphibologie. Par exemple *ken* a-t-il le sens de *fort* il est suivi de la figure d'un homme debout avec un bâton à la main ; a-t-il le sens de *faible*, il est suivi de la figure d'un homme à genou ; *ārī*, monter, est suivi de la figure d'un escalier droit ; *ārī*, descendre, de celle d'un escalier penché.

Dans la conversation nous ne pouvons savoir quel était le *moyen diacritique* dans l'ancien Egyptien, mais on peut consulter l'analogie d'autres langues. En français même l'interrogatif ne se distingue souvent du positif que par l'accent. Chez les peuples primitifs, l'accent devait jouer un grand rôle ; il y a même un peuple chez lequel la négation s'exprime ainsi. On y ajoutait le ton. En Chinois, c'est le ton qui distingue les nombreux sens de beaucoup de mots. Le mot *maï* veut dire à la fois : *vendre* et *acheter*, c'est l'*emptio-venditio*, mais avec le ton le sens bifurque, maí signifie *vendre*, et maì *acheter*. De plus de légères modifications phonétiques ont pu se produire dans les consonnes. Par exemple, plus tard au lieu de *ken* qui

signifie à la fois fort et faible, on trouve *čne* pour fort, et *čnau* pour faible. Nous allons revenir sur ce point un peu plus tard.

Avant de rechercher la cause de ce phénomène, voyons s'il est absolument isolé ?

En français même il a laissé des traces. Qu'il nous suffise de citer le mot *hôte* qui a les deux significations à la fois : celui qui reçoit, et celui qui est reçu.

Dans les langues Indo-Européennes M. Carl Abel relève un grand nombre de mots dans ce cas ; en voici quelques-uns.

Vieux saxon *bat*, bon, Angl. *bad*, mauvais ; lith. *blogos*, aveugle, Norw. *blakki*, lumière, Angl. *black*, noir, anglós. *blîcan*, étinceler, *blac*, blême ; all. *bös*, méchant et *bas*, bon.

Lat. *calidus*, lith. *szïltas*, chaud, et all. *kalt*, lith. *szaltas*, froid.

Latin *clamare*, crier et *clam*, en secret ; anglais : *gleam*, éclat et *gloom*, obscur ; slov. *hrib*, montagne et russe *grob*, tombeau ; all. *kleben*, coller et *klieben*, fendre ; russe *konec*, fin, all. *beginnen*, commencer ; sanscrit *laghu*, petit, goth, *laggs*, long ; norw. *mörkr*, obscur et *morgen*, matin ; lat. *siccus* et *succus* ; russe *skorbiti*, être fort, et *skorbeti*, être faible ; russe *slovo*, parole, petit russien *slovo*, secret ; angl. *to step*, marcher, *to stop*, s'arrêter ; all. *stumm* et *stimme* ; russe *šir-okij*, large, lith. *sau-ras*, étroit ; grec σχολη, loisir et étude ; petit russ. *χudobà*, pauvre et *χudòba*, richesse ; serbe *tožiti*, se plaindre, et *taž-iti*, consoler.

Dans les langues Sémitiques les exemples sont plus nombreux, mais M. Carl Abel nous avertit qu'en général un des sens seul a été conservé dans la langue littéraire, que l'autre ne se trouve que dans des vocabulaires de la langue vulgaire ou des dialectes.

Voici quelques exemples :

abbana, louer et blâmer
azrun, force et faiblesse
amamun, petite et grande chose

ḫāfa, espérer et craindre
asarra, divulguer et taire
baṯrun, peu et beacoup
barada, refroidir, réchauffer
baslun, permis, défendu
balaga, ouvrir, fermer
tafila, sentir bon ou mauvais
talâ, suivre, délaisser
ṯannai, louer, blâmer
g'abrun, roi, esclave
g'a'dun, généreux, avare
g'aunum, blanc, noir
ḫazwarun, jeune homme, vieillard
ḫallun, maigre, gras
šaffa, s'augmenter, diminuer.

Ainsi l'exemple d'autres langues vient prouver que le procédé n'est pas propre à l'Egyptien seul, et nous assure davantage de sa réalité. Dans les langues Sémitiques, Redlob avait depuis longtemps constaté sa présence. Il en résulte que le phénomène ne saurait être l'effet du hasard.

Ce procédé s'est d'ailleurs maintenu en Copte où l'on pourrait en dresser une longue liste.

Donnons en seulement quelques exemples.

bēl, ensemble et partager
mū, eau et île
sēbi, travailler, se reposer
smē, voix et ouïe
faš, lien et séparer
taho, arriver, cesser
khellot, vallée, montagne
čnau, utile, inutile.

Cependant une partie des mots à *gegensinn* ont disparu, ou ils ont engendré deux doublets dont chacun a pris un son différent.

Tel est le phénomène bien constaté. Maintenant quelle est en la portée, l'origine, l'évolution.

On pourrait y voir une dérivation sémantique du son qui après avoir fait, pour ainsi dire, le tour de l'idée, s'arrêterait au *pôle opposé*. C'est ce que nous avons constaté dans *rosse*, dérivé de *ross*. Mais si telle était la *cause* du phénomène, il irait *en grandissant*, à mesure que la civilisation s'avance et que le sens s'étend ; or c'est tout le contraire qui a lieu. Il faut donc lui trouver une cause *primitive*, et non *hystérogène*.

Avec nos idées reçues nous avons peine à le concevoir. D'où a pu venir la pensée d'exprimer le bien et le mal, la lumière et la nuit par le même mot ? M. Carl Abel en cherche une cause toute psychologique, et s'appuie sur l'autorité de philosophes, en particulier de Bain, qui s'exprime ainsi dans sa Logique I, 54 : « la relativité essentielle de toute connaissance, pensée ou fait de conscience doit se refléter dans le langage. Si toute chose connaissable est considérée comme ayant son point de départ et d'arrivée dans d'autres, toute expérience doit avoir deux côtés : ou bien chaque mot doit avoir deux significations, ou pour chaque sens il doit y avoir deux mots. Nous ne pouvons avoir l'idée de lumière, sans avoir en même temps celle de ténèbres, et en sortant de celles-ci ; c'est le passage de l'un à l'autre qui nous en rend conscients :..., en conséquence les langages devraient être faits, non pas de noms individuels, mais de couples de noms. »

En d'autres termes une idée appelle l'idée contraire dans le souvenir, l'une s'attache à l'autre, et cet effet psychique doit se voir dans le langage.

Mais alors on ne devrait pas avoir un seul mot exprimant, par exemple, la lumière, mais deux mots dans un conglomérat ; l'un exprimant la lumière, l'autre les ténèbres.

C'est ce qui a eu lieu aussi quelquefois, et nous tenons ici le fil de l'évolution. A côté des mots qui exprimaient à la fois des idées contraires, l'Egyptien possédait des mots composés où chaque mot composant exprimait le contraire de l'autre, et nous voilà dans les conditions voulues par le logicien. Une

grande confusion existait dans l'esprit de l'homme ; en morphologie il ne distingue pas le verbe du substantif ; le verbe égyptien est un substantif véritable ; au point de vue lexiologique, il appelle à la fois les deux contraires qu'il distinguera plus tard. Au point de vue de la phonétique nous voyons encore l'Allemand ne pas nettement distinguer la ténue de la sonore correspondante et il y a peut-être là une des causes de la *lautverschiebung*. Voici par exemple le mot (conservé en copte) *hel-ˢeri* = vieux-jeune ; et aussi les composés *loin-près ; lier-séparer*, *dehors-dedans*. En Chinois ces compositions ont lieu, mais pour exprimer une idée intermédiaire ; par exemple : *jeune-vieux* = *âge ; frère-ainé* + *frère cadet* = *frère in genere*. Ici l'intention est autre ; c'est de répondre à un besoin psychologique. En même temps ce fait nous assure que le *gegensinn* n'est pas dû au hasard.

Des mots ainsi composés *vieux-jeune*, *loin-près*, le sens est unique ; le premier ne signifie pas à la fois *vieux et jeune*, il signifie simplement *jeune* ; le second, seulement *près* ; le troisième, seulement *lier* ; le quatrième, seulement *dedans*. Le mot contraire n'est introduit dans la composition que pour *déterminer* l'idée.

Telle est la vraie origine, le vrai sens du *gegensinn* ; il nous fait pénétrer dans une période très ancienne du langage.

Avant de terminer sur ce point, observons que le *gegensinn* opère du côté psychique, exactement de la même manière que que le *gegenlaut* du côté phonétique ; c'est un retournement total.

3° *De la combinaison des phénomènes phonétiques et des phénomènes sémantiques.*

Nous venons de signaler l'analogie qui existe entre le *gegenlaut* et le *gegensinn*, mais cependant les deux appartiennent à des ordres d'idées tout-à-fait différents.

Quelquefois ils se réunissent ; le *renversement* de la racine se double de *renversement de sens*.

D'autres fois c'est le *lautwandel* ou le *lautwuchs* qui se réunit au *gegensinn*.

Enfin tous ces phénomènes peuvent se rencontrer en même temps.

Examinons sommairement tous ces cas :

a) *Rencontre du gegensinn et du gegenlaut.*

Voici des exemples :
pēš, partager ; *šeb*, unir
nāš, être fort ; *čan-ah*, être faible
nuf-i, être bon ; *bōn*, être méchant
ḥen, lier, *nek*, couper.

Peut-être y a-t-il là un effort pour sortir de l'ambiguité du gegensinn ; c'est un commencement de polarisation.

Cet état est appelé par l'auteur *gegenlaut du gegensinn*, *inversion de la racine* avec *inversion de l'idée*.

b) *rencontre du gegensinn et du lautwandel.*

Nous en avons des exemples dans les cas précédents *peš*, partager, qui au lieu de *šep*, donne *šeb*, unir.

c) *rencontre du gegensinn et de lautwuchs.*

On peut citer les exemples suivants :
qan, fort et *ḳan-n*, faible

d) *rencontre des trois phénomènes.*

qan, fort et *gan-n*, faible.

Telles sont les lois, tant phonétiques que sémantiques, de l'Egyptien qui affectent la racine.

Par leur simple constatation, un résultat est déjà obtenu au point de vue de la comparaison des trois familles. Les racines Egyptiennes peuvent être comparées avec celles des autres,

soit à l'état pur, soit avec leurs croissances ou inversions, et le lien entre les racines Egyptiennes dérivées les uns des autres est établi, on peut connaître la famille d'un mot.

Mais cela ne suffit pas pour la démonstration à faire. Il faut établir 1° que les lois phonétiques et sémantiques de l'Egyptien règnent dans les deux autres familles, 2° que les mots obtenus au moyen de ces lois coïncident quant à la formation et quant au sens avec l'Egyptien, si on les analyse au moyen de ces procédés acquis.

Nous allons suivre l'auteur, mais moins longtemps sur ce nouveau terrain.

Auparavant notons qu'il représente les phénomènes de *gegenlaut* et de *gegensinn* par des moyens graphiques, le premier par le signe ∧, le second par le signe ∨ et les deux réunis par le signe : $\overset{\wedge}{\vee}$.

DEUXIÈME PARTIE.

Application au Sémitique et a l'Indo-Européen des lois phonétiques et sémantiques constatées en Égyptien.

C'est pour être complet, ou plutôt pour ordre, que nous portons le mot : Sémitique dans cette rubrique. L'auteur avait, en effet, une double tâche ; celle de constater ces lois en Sémitique, celle de les constater en Indo-Européen. Elle était très vaste ; quant à la racine *ker*, il s'est contenté d'abord ici de la dernière tâche, celle de l'application à l'Indo-Européen.

Mais dans le chapitre suivant nous verrons que Carl Abel a essayé d'expliquer les mots inexplicables du Sémitique par la comparaison avec les mots Egyptiens. Il a accompli son programme, en y comprenant le Sémitique, dans la dernière partie de son *Einleitung in ein Wurzelwörterbuch*.

L'auteur dont nous présentons le système au public considère à part chacune des branches de la famille Européenne et cherche séparément dans chacune d'elles l'application des lois phonétiques de l'Egyptien.

Dans tous il prend par exemple une seule racine *ker*, avec ses nombreuses ramifications. Nous commençons par le grec.

a) *en Grec.*

kr simple κάρ-υον, noix, κερ-αία, ligne droite ; κορ-ωνίς, couronne

kr, redoublé καρ-καρ-ον, prison

kr, avec le *k* initial répété à la fin : κορ-αξ, courbe ; κρι-κ-ος, anneau ; κιρ-κ-ος, cercle

kr, avec le *k* initial répété, mais modifié en *d* ; καρ-δ-ία, cœur ; κορ-δ-υλη, tuber ; κορ-δ-αξ danse

kr, avec le *k* initial répété, mais modifié en *t* : κυρ-τ-ος, courbe

kr, de même, moins le *k* devenu *s*, κερ-α-σ-ος, cerasus

kr, avec répétition de l'*r* final changé en *n* ; κρ-ά-ν-ον, cerasus

kr dont la lettre *r* se change en *l* = *kl*, κοιλ-ος, creux, α-κολ-ο-ς, gland ; κωλ-ον, membre

le même *kl*, avec le *k* répété au commencement, κ-υ-κλ-ο-ς, cercle ; κ-ά-καλ-ον, mur

kl, avec répétition à la fin du *k* initial κλ-α-ξ, clef ; κυλ-ί-ξ, calix

kl avec la répétition de *k*, mais changé en χ : καλ-χ-η, coquillage

kl, avec répétition de *k*, mais changé en δ ; κλει-δ-ς

kl, avec répétition de *k* changé en *t* ; κλ-ω-θ-ω

kl avec répétition de *l* changé en *n* : κλι-ν-ω

kl avec changement de *l* en *n* = *kn* : κων-ο-ς, cône

le même *kn* avec changement de *k* répeté en χ : κογ-χ-η, coquille

kn, avec *k* répété, mais changé en *t* ; καν-θ-ο; angle

kn, avec *k* répété, mais changé en *d*, κον-δ-υλο-ς, courbure

kn, où le *k* est changé en *g* = *gr* : γυρ-οω, courber

le même *gr* redoublé : γορ-γυρ-η, prison, γαρ-γαρ-ίζ-ω

kn en changeant *k* en *g* : = *gn* ; γον-υ, genou

kr en changeant *k* en *t* = *tr* ; τερ-εω, tourner

le même *tr* en répétant *r*, changé en *m* ou en *n* : τερ-μα

tr, en changeant *t* en *s* = *sr* : σεἱρ-α, corde
rk = le *gegenlaut* de *kr* : ροικ-ο-ς, courbe
rk en changeant *r* en *l* devient *lk*, λιξ, oblique.

Une foule d'autres combinaisons sont possibles ; mais ce qui assure qu'on ne fait pas fausse route malgré les différences phonétiques énormes auxquelles on arrive, c'est que la sériation des transformations est *sans solution de continuité* et que tous les mots qu'on obtient ainsi ont le même sens fondamental.

Nous ferons pourtant à l'auteur une objection qu'il ne s'est pas faite à lui-même, mais dont la réfutation corrobera son système. Ne prend-il pas pour des réduplications de véritables suffixes ? Par exemple, dans le mot κερ-α-σος où il compte σο comme une répétition de κ transformé en ς, n'y a-t-il pas le suffixe σο, si usité en Grec ; de même dans κυρ-τ-ός, le τ n'est-il pas plutôt un suffixe ; de même dans κλι-ν-ω, où l'ν semble un suffixe ?

Voici la réponse. Sans doute, les phonèmes précités sont bien des suffixes. Mais on sait que la vraie nature de ces suffixes est très controversée. Suivant les uns, ce sont des racines indépendantes, des *mots vides* qui sont venues s'agglutiner au mot principal, ce qui semble difficile quand il s'agit des *voyelles thématiques* comme α, ε, ο. Suivant d'autres, ce sont de pures *abstractions* tirées des mots où en réalité le suffixe fait partie de la racine, mais se trouve à ce titre dans beaucoup de racines différentes. Tel est l'avis d'un éminent linguiste, Sayce.

Voici comment il s'exprime au sujet des prétendus affixes : *ra*, *la* etc. dans *querela* et λαμπρος, par exemple ; le langage ne commence pas par la composition, dit-il, ni par conséquent par des *affixes classificateurs*. Il s'agit ici d'affixes non classificateurs, mais *secondaires*, ou *improprement dits ;* ce sont des parties constituantes, mais comme elles se trouvent dans beaucoup de mots on les a détachées par erreur *what is logically first is historically last*

Si cette théorie est vraie, le *prétendu suffixe* serait simplement la *dernière radicale de la racine*, et alors il n'y aurait plus de

crainte de se heurter à un affixe en appliquant la théorie de Carl Abel. Ce sont précisément ces prétendus affixes qui seraient souvent la réduplication d'une des deux consonnes précédentes avec ou sans modification phonétique de ces consonnes. Plus tard, l'analogie opéra à son tour, et transporta ses prétendus affixes qu'elle parvint à abstraire du mot à d'autres mots où elles n'avaient plus la même raison d'être mécanique, et où elles ne se soutenaient que par une *ressemblance fonctionnelle*. Le phénomène dit d'*adhérence* fait bien comprendre ce *processus*.

b) *en Latin.*

cr, *cor-iu-m*, *cur-vu-s*, *a-cer*.

cr, redoublé : *car-cer*.

cr, redoublé, mais se modifiant dans la réduplication : *cancer* ; *cir-cul-u-s*.

cr, en répétant le *c* à la fin : *cir-c us*.

cr, en répétant le *c* changé en *d* : *car-d-o*.

cr change le *r* en *l* = *cl*, *col-us*, *coll-um*, *cl a-v-us*.

le même *cl* répété au commencement : *c-o-cl ea* ou à la fin *cal-i-x*.

cl répété par l'*l* changé en *n* : *cli-n-are*, *cl-u-n-is*.

cr changé en *gr* : *gr-e-x*.

le même *gr*, avec l'*r* redoublé en *n* : *gra-n-u-m*.

cr changé en *hr*, avec répétition de *h* changé en *c* au commencement : *co-hor-s*.

cr changé en *tr* : *ter-o* ; *tor-u-s*.

le même *tr*, avec répétition de *r* changé en *m* : *ter-m-inus*.

rg, *gegenlaut* de *kr*, avec changement de *g* en *k* : *reg-ere*, *rex*, *reg-ula*.

rg changé en *lg* : *leg-ere*, *lig are*.

le même *lg* changé en *ng* : *a-ng-ere*.

le même *ng* changé en *nd* : *nod-us*.

(A continuer) R. DE LA GRASSERIE.

LE LIEU DU CULTE

DANS LA LÉGISLATION RITUELLE DES HÉBREUX.

Avant de passer à l'étude du fameux passage d'*Ex.* XX 24 ss., nous avons à examiner certaines dispositions du livre de l'alliance qui, soit par leur objet, soit par l'usage qu'on en a fait, se rattachent, d'une manière plus ou moins étroite, à la question de l'unité du sanctuaire.

Au chap. XXI v. 6, dans la loi qui règle la durée du service pour les esclaves hébreux, nous lisons que celui qui, après l'expiration du terme de six années de service, voudra par attachement rester auprès de son maître, lui sera définitivement adjugé moyennant la cérémonie suivante :... « son maître l'amènera devant *Elohim*, et il l'amènera devant la porte ou devant le poteau (de la porte), et son maître lui percera l'oreille au moyen du poinçon et il le servira pour toujours. » Or le Deutéronome au ch. XV v. 17, parlant du même objet, ne fait plus mention de la comparution de l'esclave devant *Elohim ;* il y est dit simplement : « tu prendras le poinçon et tu lui en perceras l'oreille, devant la porte, et il sera ton serviteur pour toujours. » D'après Kuenen (1) la comparaison de la loi de l'Exode avec la loi deutéronomique montre que la centralisation du culte, supposée par celle-ci, était inconnue à celle-là. Le livre de l'alliance, en disant que l'esclave doit être amené devant *Elohim*, entend qu'il soit conduit *au sanctuaire.* Or des prescriptions de ce genre supposent des sanctuaires multiples. Le Deutéronome, en abolissant les sanctuaires provinciaux, a supprimé du coup les obligations qui s'y rattachaient.

La question rentre dans celle plus générale du sens à donner à l'expression *Elohîm* dans certaines prescriptions du livre de l'alliance relatives à la citation devant les juges. Outre le ch. XXI v. 6, nous avons à considérer ici les vv. 7 et 8 du ch. XXII. L'opinion générale avait toujours été qu'en ces endroits les juges eux-mêmes étaient appelés *Elohîm.* En 1864 Graf entreprit de montrer, dans une dissertation consacrée à l'étude du problème (2), que cette opinion était

(1) *Hist. crit. Ond.* p. 164.

(2) *Was bedeutet der Ausdruck :* vor Gott erscheinen, *in den Gesetzen des Pentateuch* Ex. 21, 6 ; 21, 7. 8. (Z. D. M. G. XVIII (1864) P. 309 ss.).

sans fondement : aux endroits indiqués *Elohim* est Dieu, comme partout ailleurs. L'esclave hébreu, ou les prévenus dont il est question XXII, 7, 8, sont conduits à Dieu, en ce sens qu'ils ont à se présenter au sanctuaire, où Dieu est censé habiter. C'est là, *devant la porte du sanctuaire*, que devait s'accomplir la formalité de la perforation de l'oreille, pour l'esclave qui avait déclaré vouloir rester auprès de son maître. Les causes appelées devant *Elohim*, d'après Ex. XXII 7, 8, sont celles qui n'étaient pas de la compétence du juge ordinaire et pour lesquelles on avait recours au prêtre qui prononçait la sentence moyennant la consultation de l'oracle. — A. Kuenen n'hésita pas à se rallier entièrement à cet avis (1). La conclusion que nous lui avons entendu tirer de la comparaison des lois de l'Exode et du Deutéronome touchant les formalités à remplir pour l'asservissement définitif de l'esclave hébreu, il la déduisait déjà, à l'exemple de Graf (2), des passages indiqués de l'Exode considérés en eux-mêmes : « Il est clair, disait-il,... que les dispositions d'Ex. XXI 6, XXII 8, 9 étaient impossibles à observer dans la pratique, si à cet effet l'Israélite avait à se rendre au sanctuaire unique, soit à Silo, soit à Jérusalem. Des prescriptions de ce genre supposent que chacun avait un sanctuaire dans son voisinage immédiat, ou n'avait pas, du moins, à faire un trop long voyage pour y arriver. En d'autres termes la centralisation du culte, soit au tabernacle unique, soit au temple de Jérusalem, est inconnue à l'auteur du livre de l'alliance ». Wellhausen (3), Baudissin (4), Dillmann (5) adoptent eux aussi l'interprétation de Graf, sans la suivre toujours dans tous ses détails, comme nous le verrons en particulier pour Dillmann. Reuss la suppose quand il écrit : « Les passages Ex. XXI, 6 ; XXII, 7. 8, impliquent également la pluralité des lieux où Dieu se met en communication avec les hommes, par l'intermédiaire des prêtres » (6). En somme, d'après l'opinion des savants que nous venons de citer, *aller à Elohim* serait une expression équivalente à : *aller au sanctuaire*.

Demandons-nous tout d'abord quelle est la valeur de l'argument que l'on appuie sur cette interprétation, pour prouver que « la centralisation du culte est inconnue à l'auteur du livre de l'alliance ». Graf et Kuenen étaient d'avis que les causes appelées au tribunal du sanctuaire, devaient être jugées par les prêtres moyennant la consul-

(1) *G. v. I.* I, p. 495.
(2) l. c., p. 312 s.
(3) *Prolegomena*, p. 413.
(4) *Geschichte des Alttest. Priesterthums*, p. 58.
(5) *Ex.-Lev.*, p. 226.
(6) *L'histoire sainte et la Loi* I, p. 185 (note)

tation de l'oracle, c'est-à-dire par le « *Urîm et Thummîm* ». Ce que nous savons de cet oracle ne permet pas de croire qu'il ait été très répandu à une époque quelconque de l'histoire (1). A côté de l'éphod ordinaire qui servait de vêtement aux prêtres, il est question dans les récits relatifs à l'époque de Saül et de David, d'un Ephod particulier, auquel était attaché l'instrument de l'oracle divin, appelé *Urîm et Thummîm*, et qui apparaît partout comme insigne du chef de l'ordre sacerdotal (2). C'est Achimelech qui est accusé par Saül d'avoir consulté l'Ephod en faveur de David (3) ; c'est Achia (= Achimelech) qui d'habitude y avait recours pour Saül, et après lui Abjathar pour David. L'usage de l'Ephod en question semble expressément signalé comme le privilège d'un prêtre unique lorsqu'il est dit d'Achia (1 *Sam.* XIV 18) :... ὅτι αὐτὸς ἦρεν τὸ Ἐφοὺδ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐνώπιον Ἰσράηλ. C'est en vain qu'on chercherait dans l'Ancien Testament la trace d'un usage aussi répandu de l'*Urîm et Thummîm* que le supposaient Graf et Kuenen (4). Si les litiges du genre de ceux dont parle Ex. XXII, 7 8, devaient être jugés par l'*Urîm et Thummîm*, il faudrait en conclure qu'ils devaient l'être au sanctuaire central.

Au reste, abstraction faite de l'intervention de l'oracle divin dans les jugements dont nous parlons, il semble que la manière dont Graf et ses partisans expliquent la formule *aller à Dieu*, *se présenter devant Dieu* dans les textes de l'Exode, ne les autoriserait point à trouver ici un indice de l'existence de sanctuaires multiples. Dillmann nie, et cela à bon droit, que dans des cas comme celui du ch. XXII v. 7 ss., il puisse y avoir eu lieu de recourir au sort sacré (5). Cependant il est d'accord avec Graf et Kuenen, à soutenir que les différends en question sont renvoyés devant *Elohîm*, parce que le juge ordinaire ne pouvait les trancher. Les causes visées ne sont point celles qui se présentent dans les conditions ordinaires ; mais celles-là seulement qui sont obscures et difficiles à juger. Ce n'est qu'à la faveur de cette distinction que l'on peut songer à interpréter nos passages dans le sens d'une comparution au sanctuaire ; il est certain en effet que les règlements anté-deutéronomiques connaissaient d'autres juges que les prêtres (6).

(1) Baudissin, l. c. p. 205 ss.

(2) 1 Sam. XIV 3, 18 (LXX), 41 (LXX) ; XXIII 6, 9 ; XXX 7.

(3) 1 Sam. XXII 13.

(4) Wellh. écrit : *Die Urim und Thummim gelten noch Deut.* 33, 8 *als das wahre und allgemeine Insigne des Priesterstandes* (Prol. p. 412). Il est inutile de dire qu'une pareille interprétation est arbitraire. Ailleurs l'auteur croit que Deut. 33, 8 s'applique en particulier à Moïse (p. 142). C'est tout autre chose ; mais également arbitraire.

(5) *Ex.-Lev.*, p. 236.

(6) vr. p. e. Ex. XVIII 13 ss.

Or, du moment qu'il s'agit de délits dont la recherche ou la répression devaient se faire dans des conditions exceptionnelles, pourquoi le tribunal auquel ils devaient être déférés ne pouvait-il être celui du sanctuaire central ? Comment concilier ces deux termes du raisonnement de Kuenen : « Les litiges dont il est question ch. XXII 8, 9 ne peuvent être tranchés par le juge ordinaire, à savoir les anciens de la ville... etc. » et un peu plus loin : « des prescriptions comme celles-là supposent que chacun avait un sanctuaire de Jahvé dans son voisinage immédiat » (1) ? Nous serions en droit, au contraire, de voir dans les dispositions de l'Exode, le pendant d'une prescription analogue du Deutéronome : « Si quelque contestation arrivait à être trop difficile à juger... *tu iras au lieu choisi par Jéhova ton Dieu*, tu te présenteras devant les prêtres lévitiques et devant le juge qui siégera en ces jours, tu demanderas leur sentence et ils te donneront la solution » (XVII 8-9). La centralisation du culte n'empêche pas le Deutéronome de réserver au tribunal du sanctuaire les causes trouvées obscures ; pourquoi la même mesure, dans l'Exode, sera-t-elle incompatible avec la centralisation du culte ? (2) Pour ce qui regarde les formalités à accomplir à l'égard de l'esclave, la même question se présente naturellement. Supposons que suivant la loi de l'Exode l'esclave devait être conduit au sanctuaire ; pourquoi doit-il s'agir ici d'un sanctuaire situé dans le voisinage de la maison du maître ? La démarche ne devait jamais se faire que pour un esclave qui avait rempli un terme de six années de service ; et encore est-il permis de croire que les esclaves étaient loin de préférer tous l'asservissement définitif à la liberté. Il est évident que dans ces conditions, la prescription d'un voyage au sanctuaire central n'imposait point une charge si onéreuse. La loi deutéronomique sur l'unité du sanctuaire s'accommode parfaitement du triple pélerinage annuel au lieu choisi par Jéhova (3) ; aurait-elle

(1) Voir aussi Graf l. c. pp. 311 et 312 s.

(2) Il est vrai que les contestations dont parle le chap. XXII de l'Exode, à en juger par les cas énumérés au v. 8, ne sont pas nécessairement très importantes au point de vue de l'objet du litige. Nous croyons pour notre part que le législateur, au v. 8, a l'intention d'exposer des cas qui sont de la compétence du juge ordinaire et qui devront être examinés et jugés selon la procédure habituellement suivie ; non pas p. e. par la simple épreuve du serment dont il est question au v. 10. Ceci, il l'indique clairement quand il dit : *Celui qu'Elohim aura jugé coupable*.... (voir plus loin). Mais tout cela n'empêche que d'après le raisonnement de Graf et de ses partisans, les cas du v. 8 doivent être rangés parmi les causes difficiles et sont comme telles réservés au tribunal extraordinaire. Il faudra alors les mettre sur la même ligne que Deut. XIX 16 ss. où il s'agit en général du cas de faux témoignage.

(3) Ch. XVI 1, ss. Il est difficile de comprendre comment Graf a pu perdre de vue les réglements du Deutéronome sur les trois fêtes annuelles, lorsqu'il rappelle

trouvé excessive la visite imposée au maître qui voulait acquérir un droit perpétuel sur son esclave ? Si le Deutéronome avait réellement supprimé une pareille obligation, ce n'aurait pu être, certes, en conséquence de la centralisation du culte !

Nous nous sommes peut-être trop attardé à des considérations qui ne présentent qu'un intérêt relatif. Examinons plutôt les passages du livre de l'alliance qui ont donné lieu à ces discussions et tâchons d'en déterminer le vrai sens. Au ch. XXII vv 6 ss. nous lisons : « Si quelqu'un a confié à la garde d'un autre de l'argent ou d'autres objets et que la chose vienne à être volée dans la maison du dépositaire, le voleur, dans le cas où on le découvre, rendra le double. Si le voleur ne se retrouve pas, le maître de la maison viendra devant *Elohim* (pour qu'il soit reconnu) s'il n'a pas porté la main (sur la chose du propriétaire). Pour toute affaire de délit, pour un bœuf, pour un âne, pour une brebis. pour un habit, pour toute chose disparue... la cause des deux parties viendra devant *Elohim* et celui que *Elohim* aura jugé coupable (1), rendra le double » etc.

Ce qui frappe ici tout d'abord l'attention c'est qu'il est dit expressément qu'*Elohim* porte la sentence ; c'est Dieu qui juge. Graf et Kuenen nous disent que Dieu juge par l'oracle ; mais cette réponse est contraire au texte. Il résulte en effet du v. 10, comme Dillmann le fait justement observer, que d'après les dispositions de notre loi, c'est par le serment que le suspect avait à établir son innocence dans les cas où les autres moyens d'investigation faisaient défaut. Il faudra donc reconnaître que si Dieu est censé porter la sentence, c'est en tant qu'il est représenté par les juges. Dillmann remarque (2) qu'ainsi s'explique le fait que le nom *Elohim*, au v. 8, est construit avec le verbe au pluriel. Ainsi c'est le tribunal, comme tenant la place de Dieu, qui est appelé *Elohim* dans notre texte. Mais alors comment prouvera-t-on qu'*aller à Elohim*, *paraître devant Elohim*, signifie nécessairement *aller au sanctuaire*, *se présenter au sanctuaire ?* On répond que les juges étaient nommés *Elohim*, *Dieu*, précisément parce qu'ils siégeaient au sanctuaire (3). Est-il bien sûr que ce soit là

la loi d'Ex XXIII 15-17, obligeant les Israélites à paraître devant Jéhova trois fois par an, pour prouver que l'Exode suppose la pluralité des sanctuaires ! (l. c. p. 313) : Es konnte daher (*weil es an vielen Orten eine sogenannte Höhe gab*) in den Ex. 21, 6. 22, 7. 8 angegebenen Fällen keine Schwierigkeit machen, jedesmal zum Heiligthume zu kommen, *eben so wenig als es für alle männlichen Israëliten Schwierigkeit hatte, an den drei Hauptfesten des Jahres mit opfergaben* (Ex. 23. 15) *vor Gott zu erscheinen* (Ex. 23, 17).

(1) En hébreu au plur. : *auront jugé coupable.*

(2) *Ex.-Lev.* p. 236.

(3) Dillm. l. c., p. 226.

la raison du titre qui leur est donné ? Au v. 8, nous venons de le voir, les juges sont considérés comme représentants de Dieu, si bien que la sentence qu'ils prononcent est dite rendue par Dieu lui-même : celui que *Dieu* aura jugé coupable etc. Cette qualité de représentants de la divinité revenait aux juges, non point à raison du lieu où ils siégeaient, mais à raison de leurs fonctions (1) ; et si elle était suffisante pour que leur décision fût censée prononcée par Dieu, elle pouvait aussi suffire pour que la comparution devant leur tribunal fût censée une comparution devant Dieu. C'est le tribunal comme tel qui représente l'autorité divine ; voilà pourquoi quand le tribunal juge, c'est Dieu qui juge ; voilà pourquoi aussi, celui qui paraît devant le tribunal, paraît devant Dieu.

Au reste, s'il y avait réellement dans notre texte, à raison de la nature des cas visés, un motif spécial de rappeler d'une manière plus explicite l'autorité divine des ministres de la justice, encore ce motif pourrait-il se trouver ailleurs que dans le caractère sacré de l'endroit où ils tenaient leurs assises. Aux vv. 6 ss. il s'agit, dit-on, de contestations dans lesquelles, à défaut d'autres preuves, celui sur qui pèse un soupçon devra établir son innocence sous la foi du serment. Il se pourrait que le législateur ait tenu à mettre en relief le prestige dont le magistrat doit jouir en de pareilles circonstances : en faisant sa déclaration jurée devant le juge, c'est devant Dieu que le comparant pose cet acte solennel ; c'est pourquoi le serment devra être considéré comme une garantie suffisante de son innocence.

Nous avouons, pour notre part, que ces considérations ne nous paraissent point nécessaires pour justifier l'appellation d'*Elohim* donnée aux juges. Il peut sembler douteux, tout d'abord, qu'au ch. XXII v. 8 de l'*Exode* il soit question de causes obscures, où les moyens d'information font défaut. Le texte suppose qu'*Elohim* ne se contente pas de déférer le serment à des suspects dont il serait impossible d'établir autrement la culpabilité ; la sentence est prévue comme la suite naturelle de l'instruction : *Celui qu'Elohim aura jugé coupable*... Ensuite au 1[er] livre de Samuël ch. II v. 25 c'est l'autorité judiciaire en général qui est désignée par ce titre : « Si un homme pèche contre un autre homme *Elohim* décide ; mais si un homme pèche contre Jéhova, qui lui servira d'arbitre ? » Déjà Werner avait allégué ce passage contre la théorie de Graf (2). Kuenen demande comment on pourra prouver que la dénomination d'*Elohim* s'applique ici aux juges sans distinction (3) ? cela nous paraît clairement supposé

(1) Deut. I 17 ; 2 Chron. XIX, 6.
(2) Z. D. M. G. t. XIX, p. 306.
(3) *G. v. I.* I, p. 495 s.

par les termes généraux dans lesquels le principe est énoncé. Remarquons à ce propos que l'expression employée ici, dans le second membre, pour signifier l'exercice des fonctions judiciaires, est la même que celle qui désigne les juges Ex. ch. XXI v. 22 (1). Rappelons encore le psaume LXXXII, v. 1, 6. Enfin dans l'*Ex.* XVIII v. 31 ss. il n'est point supposé que Moïse est installé au sanctuaire ni qu'il consulte l'oracle. Pourtant nous trouvons ici ses fonctions de juge caractérisées par des expressions absolument analogues à celles du ch. XXII.

Nous croyons donc que dans la loi sur les esclaves, Ex. XXI 6, il n'est pas question d'un sanctuaire quelconque. Le maître avait à conduire son esclave devant les juges pour lui faire prendre là, moyennant une déclaration entourée de toutes les garanties de liberté, son engagement définitif. Le lieu du culte et bien plus encore l'*Urîm* et *Tummîm* sont ici entièrement hors de cause (2). Ensuite l'esclave est amené *devant la porte* (הדלת) ; la distinction parfaite de cette double démarche est insinuée par la répétition du verbe (son maître *l'amènera* devant Elohîm ; (puis) il *l'amènera* devant la porte). Dans la loi parallèle du Deutéronome la porte en question s'entend bien, semble-t-il, de la porte de la maison du maître. Nous ne doutons point que la manière absolue dont le nom, qui signifie d'ailleurs une porte ordinaire, est employé dans la loi l'Exode, où il n'a été question ni de la ville, ni du temple, justifie l'interprétation de Keil, d'après laquelle il s'agit ici encore de la porte de la maison. La formalité de la perforation de l'oreille devait s'accomplir devant la porte, publiquement, pour que tous fussent témoins que l'esclave volontaire était désormais et irrévocablement attaché à la maison du maître au service duquel il avait sacrifié sa liberté.

* * *

Le chap. XXI de l'Exode renferme sur la question de l'asile une disposition que nous ne pouvons ici passer sous silence : « Celui qui frappe un homme et le tue sera puni de mort. Cependant pour le cas où le meurtrier n'a pas tendu de guet-apens... je t'indiquerai un

(1) Les *Pelîlîm* d'Ex. XXI 22 ne sont donc pas à distinguer comme tels, des juges qui sont nommés *Elohîm* (contre Dillm. *Ex.-Lev.* p. 226).

(2) Aussi Reuss, oubliant l'usage qu'il avait fait de notre texte pour en inférer la pluralité des sanctuaires d'après les institutions du livre de l'alliance (*Hist. S.* I, p. 185), se contente, sur le v. 6 ch. XXI de l'Exode, de cette explication : (son maître le conduira devant Elohim =) « *devant une autorité, un juge,* ou *dans un lieu consacré au culte* ». Toutefois un peu plus loin, sur le v. 8 du ch. XXII, il dit de nouveau : « Seulement il ne faut pas croire que *Elohim* signifie *les juges.* » — Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas de la signification du mot.

lieu où il puisse se réfugier Mais si un homme agit contre son semblable d'une manière criminelle et l'assassine avec préméditation, *tu l'arracheras de mon autel* pour le punir de mort » (vv. 12-14). La loi deutéronomique au ch XIX 1-13, comme d'autres textes encore, indique des villes de refuge pour ceux qui auront commis un meurtre involontaire. Est-il vrai que la comparaison de la loi de l'Exode avec celle du Deutéronome conduit à cette conclusion. que la première suppose des autels multiples auxquels les villes de refuge auraient été substituées plus tard, lorsque le culte fut centralisé ? (1) Nous ne le croyons pas. Il est au contraire manifestement supposé dans la loi de l'Exode, où nous lisons l'annonce de mesures ultérieures en matière de lieux de refuge, que l'autel restera un asile sacré, même alors que le lieu de refuge pour le meurtrier involontaire aura été déterminé. La gradation qu'impliquent les dispositions de notre texte au sujet de la conduite à tenir dans les deux cas dont elles parlent, est parfaitement rendue dans la version de Reuss :... « Mais si quelqu'un s'emporte avec violence contre un autre de manière à le tuer dans un guet-apens, vous l'arracherez *même* de mon autel pour qu'il meure » (2). Reuss semblait trouver plutôt dans ce passage une difficulté contre la thèse qui voit dans la pluralité des sanctuaires l'institution légale antérieure au Deutéronome (3). Les mots : *tu l'arracheras de mon autel* sont en effet de nature à donner l'impression que l'autel en vue est un autel spécial. Si la loi avait songé à des autels répandus sur toute la surface du pays, quelle opportunité auraient pu avoir les mesures annoncées concernant le lieu de refuge pour les meurtriers involontaires ? Dans les deux cas où l'histoire fait mention d'un abri cherché auprès de l'autel, celui-ci est présenté comme parfaitement déterminé et connu : Adonia, craignant Salomon, se leva et alla s'attacher *aux cornes de l'autel* etc. (4) ; de même Joab se réfugia dans le tabernacle de Jéhova et saisit *les cornes de l'autel* (5). Ce qui est bien certain, c'est que la loi d'Ex. XXI 12-14 comparée à celle du Deutéronome sur les villes de refuge, ne fournit pas l'ombre d'un indice en faveur de la pluralité des sanctuaires.

(1) Kuenen *Hist. crit. Ond.* p. 164.
(2) *L'Hist. s. et la Loi* II, p. 59.
(3) l. c. t. I, p. 185 (*note*).
(4) 1 R. I 50 ss.
(5) 1 R. II 28 ss.

B.

Nous arrivons à l'examen de la loi du ch. XX de l'*Exode* qui a beaucoup exercé la sagacité des interprètes et dont la seule lecture, il faut l'avouer, est de nature à faire une impression absolument opposée aux conclusions établies et défendues dans les pages qui précèdent. Voici l'ordonnance donnée par Jéhova à son peuple, au ch. indiqué vv. 24 ss. : « Tu me feras un autel de terre et sur cet autel tu immoleras tes holocaustes et tes victimes pacifiques, ton menu et ton gros bétail. En tout endroit où je ferai mémoire de mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai. Que si tu me fais un autel en pierres, tu ne le bâtiras pas en pierres taillées ; en y portant le fer tu le profanerais. Tu ne monteras pas à mon autel par des degrés, pour n'y point découvrir ta nudité. »

Il est à remarquer tout d'abord que rien, dans ces prescriptions, ne rappelle l'autel du tabernacle du désert, ni celui du temple de Salomon. Il semble évident, au contraire, qu'entre la loi du chap. XX de l'*Exode* et l'autel du tabernacle ou du temple, l'écart est absolu. On a voulu, en dépit de cette évidence, expliquer comment notre loi trouva son application dans l'autel du sanctuaire central. Encore récemment l'abbé Martin, tout en trahissant l'embarras où le mettait l'entreprise, essayait d'harmoniser sur ce point le livre de l'Alliance avec le code sacerdotal et l'histoire (1) : il est vrai qu'au chap. XXVII v. 1 ss. de l'*Exode* nous lisons que l'autel du tabernacle devait être fait en bois d'acacia plaqué d'airain ; mais il est ajouté au v. 8 que l'autel serait *creux*. Pourquoi ne pourrait-on supposer que dans cet autel *creux* on déposait des pierres brutes ou qu'on le remplissait de terre ? L'autel de Salomon était d'airain (2) ; mais encore une fois on pourrait supposer que cet autel renfermait à l'intérieur de la terre ou des pierres. — Le contraire en effet n'est pas affirmé.

Mais eût-ce été là une sérieuse exécution des dispositions de l'Exode : « tu me *feras un autel de terre* ... ; que *si tu me fais un autel de pierres tu ne le bâtiras pas en pierres taillées* » ? Ce que cette loi demande, ce n'est certes pas que l'on remplisse de terre ou de pierres un autel déjà fait de bois ou d'airain. Ensuite, ni dans les renseignements des livres historiques sur l'autel de Salomon, ni dans la description minutieuse que nous donne de l'autel du désert le ch. XXVII de l'*Exode*, il n'est jamais fait la moindre allusion à des pierres ou de

(1) *Origine du Pentateuque* III p. 168 s.
(2) 1 R. VIII 64 ; 2 R. XVI 14.

la terre qu'on aurait déposées à l'intérieur du meuble sacré. L'autel du désert était creux, non pas à l'effet de recevoir de la terre ou des pierres brutes, mais sans doute parce qu'il était portatif et qu'il importait de le rendre aussi léger que possible. Au reste ce n'est pas seulement au point de vue des matériaux indiqués pour la confection de l'autel, que la loi des vv. 24 ss. du ch. XX de l'*Exode* résiste aux applications forcées qu'on en veut faire. L'autel du tabernacle était haut de trois coudées (1) ; il faut sans doute comprendre dans cette mesure tout au moins une sorte d'estrade sur laquelle le prêtre pût prendre place pour accomplir les cérémonies (2). Quant à l'autel de Salomon, il avait dix coudées de hauteur (3) ; le prêtre devait donc y monter. Or la loi du ch. XX de l'Exode défend formellement d'établir des degrés devant l'autel dont il parle ; elle veut que celui qui en approche reste placé sur le sol. Ajoutons que l'inconvénient auquel on voulait obvier par cette mesure, était évité d'une tout autre manière dans la législation du tabernacle, à savoir par les vêtements sacerdotaux prescrits à Aaron et à ses fils (4).

Nous croyons inutile d'insister plus longtemps sur l'impossibilité de retrouver l'autel de terre ou de pierres brutes dans l'autel du tabernacle ou du temple de Salomon. La suite en fournira bien d'autres preuves.

M. Martin lui-même n'avait pas manqué de sentir le contraste frappant que les dispositions du livre de l'alliance présentent, à l'endroit de l'autel, avec les données du code sacerdotal et celles de l'histoire préexilienne relatives au temple. Au ch. XX v. 24-26 de l'*Exode*, dit-il, il faut reconnaître « une loi exceptionnelle faite pour une situation exceptionnelle » (5). En ce cas il était inutile de rechercher comment la même loi fut exécutée dans le cours de l'histoire.

Quelquefois, en effet, on présente la loi de l'Exode comme n'ayant eu qu'une valeur purement provisoire ; dès l'époque du séjour au désert, elle aurait été, suivant certains auteurs, remplacée par les prescriptions sur l'autel du Tabernacle. Au jugement de tel apologiste, notre loi n'aurait été en vigueur que pendant huit mois ! (6) La vérité est que rien, dans le passage d'Ex. XX 24 ss., ne nous autorise à y voir une mesure provisoire ou exceptionnelle ; c'est manifestement

(1) *Ex.* XXVII 1 (environ 1 m. 40).
(2) Cfr. *Lev.* IX 22.
(3) 2 *Chron.* IV 1.
(4) Ex. XXVIII 42-43.
(5) l. c.
(6) G. Vos *Mosaic origin of the Pentateuchal codes* apud Vigouroux *Les Livres saints* III p. 174.

une institution régulière et permanente qui est établie en cet endroit. Jéhova attache à l'accomplissement des volontés qu'il exprime la promesse de sa bénédiction pour l'avenir. Le législateur prévoit les éventualités s'écartant de la stipulation principale : *si tu me fais un autel de pierres*, etc. Dans la groupe de lois dont le règlement concernant l'autel fait partie, l'établissement du peuple dans le pays de Canaan est plus d'une fois formellement prévu ; lisez p. e. Ex. XXI 6 (1), 13 ; XXII 1, 4 ; XXIII 10 ss. 14 ss. etc. Le code du livre de l'alliance vise en général les conditions de la vie sédentaire dans la terre promise, et non pas celles de la vie nomade au désert. Pour le lecteur impartial cela ne peut être douteux un seul instant.

Les explications auxquelles l'apologétique a recours pour défendre l'origine mosaïque, presque simultanée, des lois sur l'autel de terre et sur le tabernacle, ne sont pas toujours très claires ni très soutenues. M. Vigouroux (2) écrit : « Le v. 26 (du ch. XX de l'*Exode*) contient aussi une défense qu'il est à propos de noter. Il interdit de faire des degrés pour monter à l'autel, par raison de décence. *Cette prescription ne fut pas observée et tomba en désuétude ;* dans le Temple de Salomon, il y avait, en effet, des degrés qui conduisaient à l'autel....; la loi avait cessé d'avoir sa raison d'être, quand le costume des prêtres eût été réglé Ex. XXVIII 42, XXXIX 27 (28) ; mais puisque cette loi avait été abolie dès avant l'époque de Salomon, il faut bien en conclure que le passage de l'Exode où elle est contenue a été écrit avant la construction du Temple » (3). L'auteur se contente de constater que « cette loi avait été *abolie* dès avant l'époque de Salomon. » Il nous semble qu'il aurait dû remonter plus haut. Que la loi fut abolie dès avant l'époque de Salomon, on le conclut du double fait que dans le temple salomonien il y avait des degrés conduisant à l'autel, et que la loi de l'Exode avait cessé d'avoir sa raison d'être quand le costume des prêtres eût été réglé. Mais le costume des prêtres, comme M. Vigouroux le rappelle, fut réglé par les lois sacerdotales ; ce sera donc depuis le moment où ces lois furent promulguées, que la loi du livre de l'alliance cessa d'avoir sa raison d'être. De plus, comme il a été remarqué plus haut, l'autel du Tabernacle, vu sa hauteur, devait lui aussi être muni de degrés ou tout au moins d'une estrade y conduisant ; nous lisons d'ailleurs au *Lév.* IX 22 qu'Aaron *descendit* de l'autel ; il y était donc *monté* auparavant. La loi portant la défense des dégrés aura donc été abolie, non seulement dès avant

(1) Vr. plus haut.
(2) *Les livres saints* etc. III p. 172 ss.
(3) l. c. p. 173 (note).

l'époque de Salomon, mais dès la seconde année du séjour au désert? Ce n'est pas tout. Si l'on admet que la présence des degrés à l'autel du sanctuaire prouve que la loi d'Ex. XX 24 ss. était abolie, on devra au même titre considérer les matériaux employés à la confection de cet autel comme une preuve que la loi de l'Exode était « tombée en désuétude. » L'autel de Salomon était d'airain, et non pas de terre ou de pierres brutes ; cette différence est d'autant plus remarquable qu'on ne peut l'expliquer comme le résultat accidentel d'un changement apporté au costume des prêtres. Mais, encore une fois, la différence en question ne date pas du temple salomonien ; l'autel du Tabernacle, pas plus que celui du temple, n'était bâti en pierres brutes ni fait de terre ; il était en bois d'acacia plaqué d'airain. Nous concluons que si l'autel du temple préexilien prouve que la loi d'*Ex.* XX 24 ss. était abolie dès avant l'époque de Salomon, l'autel du tabernacle devra être considéré par M. Vigouroux comme une preuve que la loi de l'Exode était abolie dès la seconde année du séjour au désert. Cette conclusion, nous l'avons déjà fait observer, n'est pas sérieuse ; et M. Vigouroux, au reste, ne l'admet pas. Il prétend que ce fut en vertu de l'autorisation accordée par la loi du livre de l'alliance qu'on vit les Israélites, après l'occupation du pays de Canaan, offrir des sacrifices en divers endroits.

Où M. Vigouroux a incontestablement raison, c'est lorsqu'il dit, en parlant du texte qui nous occupe : « *Cette loi ne prescrit point l'unité de l'autel ; au contraire*, elle dit qu'on pourra en élever un, soit de terre, soit de pierre non polie, partout où Dieu honorera son nom, c'est-à-dire en des endroits fort divers. » (1) Mais n'est-il pas manifeste que les lois qui règlent le culte à célébrer dans le Tabernacle, envisagent toujours ce dernier comme le seul lieu où le culte pourra être légitimement célébré? N'est-ce pas exclusivement au service du Tabernacle que sont attachés les ministres du culte, Aaron et ses fils et toute le tribu de Lévi? La différence, à ce point de vue, entre la loi du ch. XX de l'*Exode* et les préceptes du Deutéronome, n'est pas moins absolue. A la p. 180 ss. M. Vigouroux entreprend de démontrer le contraire, et cela moyennant une double considération. « La loi de l'Exode, écrit-il, n'est pas expressément abrogée dans le Deutéronome. Dans ce dernier livre, Moïse n'a pas attaché à ses prescriptions le sens complètement exclusif que lui donnent les rationalistes. Quand on lit attentivement les termes que nous avons rapportés, on y voit bien une mesure prescrivant la centralisation du culte, mais on n'y trouve rien qui exprime la défense d'offrir des sacrifices hors du

(1) l. c.

lieu choisi, quand des circonstances extraordinaires peuvent le demander » etc. Cette observation nous semble assez juste. Mais à notre avis la question n'est pas là. Ce qui semble faire l'irréductible divergence, l'opposition entre notre loi du ch. XX de l'*Exode* et la législation deutéronomique, c'est que, quand on lit attentivement la première, on y trouve une mesure autorisant d'une manière absolue la multiplicité des autels, et rien qui rappelle l'obligation d'offrir les sacrifices en un lieu choisi ; tandis que, quand on lit attentivement la seconde, on y voit bien une mesure prescrivant la centralisation du culte, mais on n'y trouve rien qui exprime l'autorisation d'offrir des sacrifices hors du lieu choisi. — Dans le Deutéronome, dit encore M. Vigouroux « le Seigneur ordonne seulement qu'on aille offrir les holocaustes dans le lieu qu'il choisira. Le lieu qu'il choisit plus tard, ce fut Jérusalem, où s'éleva le Temple qui devint la demeure de sa sainteté..... Avant le choix divin, on ne voit pas pourquoi il eût été illicite d'offrir à Dieu des sacrifices « dans tous les lieux où il était fait mémoire de son nom », selon les expressions de l'Exode. » On ne voit pas mieux de quel droit M. Vigouroux retarde jusqu'au temple de Jérusalem le choix divin dont parle le Deutéronome. Suivant le prophète Jérémie, Jéhova avait, avant le choix de Jérusalem, établi son nom et la demeure de sa sainteté à Silo ; dans l'idée de Jérémie, Silo et Jérusalem se trouvent sur la même ligne et se succèdent comme étant, au même titre, le lieu du culte marqué par le choix divin (1). De son côté le livre de *Josué* (2) nous montre dans la maison de Silo l'héritière immédiate du tabernacle mosaïque que le *Pentateuque* fait remonter au premier jour de la seconde année du séjour au désert.

La loi du ch. XX de l'*Exode* vv. 24 ss. ne se distingue pas seulement des autres lois relatives à la célébration du culte, par la forme et les matériaux prescrits pour l'autel et par l'autorisation expresse qu'elle proclame d'élever des autels en des endroits divers ; elle est tout aussi unique à un autre point de vue non moins important. A qui se rapporte le pronom personnel employé au début de notre texte « *Tu* m'élèveras un autel de terre... ? » Non pas à Moïse, comme on l'a prétendu en s'appuyant sur le nombre singulier du pronom. Ce n'est pas à Moïse qu'il est dit : « je viendrai à *toi* et je *te* bénirai ». Ce n'est pas du bétail de Moïse qu'il s'agit dans la prescription : « sur cet autel *tu* immoleras.... *tes* brebis et *tes* bœufs ». Le

(1) *Jer.* VII 12, 14, XXVI. 6. — Il faut tenir compte de passages comme ceux-là pour bien apprécier la portée de l'observation que fait le narrateur sacré 1 R. III 2.

(2) XVIII 1, etc.

sujet visé par ces pronoms personnels et possessifs n'est autre que *le peuple d'Israël*. C'est donc aussi au peuple d'Israël qu'est adressée la recommandation : « *tu* ne monteras pas à mon autel par des degrés ». Il est question ici d'un office qui n'est pas réservé à une classe spéciale de ministres sacrés ; tout le monde indistinctement est supposé compétent pour s'approcher de l'autel. C'est ce qui explique pourquoi le législateur, voulant prévenir toute indécence, a recours à une mesure s'appliquant à l'autel lui-même et non pas à ceux qui doivent y immoler les victimes. S'il avait songé en cet endroit au ministère des prêtres, il n'aurait pas manqué, pour éviter l'inconvénient, d'aviser à un moyen d'une autre nature et que nous avons vu, en effet, employé ailleurs, à savoir le costume prescrit aux prêtres pendant l'exercice de leurs fonctions.

Les explications que nous avons entendues jusqu'ici ne permettent point d'assigner à notre loi du chap. XX de l'*Exode* sa véritable place parmi les institutions religieuses du peuple hébreu. A quelque point de vue qu'on le considère, le règlement sur les autels de terre ou de pierres n'a rien de commun ni avec la législation sacerdotale concernant le tabernacle mosaïque, ni avec l'autel du temple de Salomon, n avec le Deutéronome. Ce qui est surprenant, c'est que malgré cela, dans le second temple, construit par Zorobabel après l'exil, ce fut l'autel du ch. XX de l'*Exode* qui servit de modèle. Nous lisons en effet au 1er livre des *Machabbées* IV 44-47, que l'autel profané par Antiochus Epiphane était fait de pierres ; Judas Machabbée le remplaça par un nouvel autel, fait pareillement de pierres brutes « en conformité avec la loi. » Pour satisfaire à la disposition qui défendait de monter à l'autel par des *degrés*, on avait remplacé les marches par une rampe unie qui rendait le même service.

Nous avons déjà appris plus haut le rôle que joue généralement dans les systèmes historico-critiques, et en particulier dans le système fameux de l'école grafienne, la loi du Livre de l'alliance sur les autels multiples. Cette loi aurait été l'institution dominante du culte des anciens Hébreux, jusqu'au jour où elle fut définitivement abrogée par le Deutéronome, au cours du 7e siècle. N'est-il pas doublement étrange alors que nous voyons le sanctuaire central se conformer pour la première fois aux prescriptions de cette loi, au retour de la captivité de Babylone ?

La théorie de Wellhausen et de ses partisans nous paraît insoutenable

Nous avons reconnu dans la section précédente de notre étude que le Livre de l'alliance lui-même renferme des dispositions qui ne se laissent guère interpréter que dans le sens de l'institution du sanctuaire unique.

Du moment que l'on veut voir dans la loi du ch. XX v. 24 ss. de l'*Exode* la règle caractéristique du culte national et public des anciens Hébreux, on tombe dans d'inextricables difficultés. Si la loi a été composée à une époque où le temple de Salomon existait déjà, on ne comprend pas qu'elle ait pu, dans ses prescriptions touchant les matériaux et la forme de l'autel, se mettre directement en opposition avec le sanctuaire royal. Dire que la loi est originaire du royaume du Nord, ce n'est pas même trancher le nœud ; elle ne s'applique pas mieux, nous l'avons vu, au sanctuaire de Béthel qu'à celui de Jérusalem, sans compter que le Livre de l'alliance montre en général trop d'affinités avec le Deutéronome pour qu'on puisse assigner à ces deux codes une destination absolument différente. Prétendre que notre loi est opposée en bloc « aux grands sanctuaires », c'est encore une fois la mettre gratuitement en contradiction avec elle-même et de plus détruire d'un côté la valeur qu'on lui suppose de l'autre pour l'étude critique de l'histoire (1). Si au contraire on rapporte notre loi à une époque antérieure au temple de Salomon, la question se pose pourquoi on n'en aurait tenu aucun compte pour l'autel des holocaustes? Ajoutons qu'au témoignage du livre des Chroniques, conforme aux données des lois sacerdotales sur le tabernacle sans leur être servilement emprunté, l'autel du sanctuaire national avant Salomon était lui aussi un autel d'airain (2).

Rappelons que le code du livre de l'alliance prévoit l'établissement d'un sacerdoce qui sera attaché au service du sanctuaire. Comme le constate Baudissin (3), en exigeant les redevances à fournir par le

(1) Vr. plus haut sous A.

(2) 2 *Chron.* I, 5 s. D'après l'*Ex.* XXVII 1 ss , XXXVIII 1 l'autel était en bois d'acacia, *plaqué d'airain*. Wellh. n'admet pas ce témoignage du livre des *Chroniques*. D'après cet auteur, il ne pouvait y avoir, avant l'époque de Salomon, pas l'ombre d'un autel d'airain. Les arguments qu'il produit contre l'existence de cet autel, ne sont pas bien forts. Pourquoi, demande-t-il, n'aurait-il été fait aucune mention spéciale de l'autel mosaïque, 1 R. VIII 4, dans le récit qui raconte l'introduction dans le temple de Salomon. de l'appareil du culte antique (*Die Composition* p. 270) Nous répondons que le 2e livre des *Chron.* V. 1 ss. ne fait lui non plus, à cette occasion, aucune mention expresse de l'autel qu'il connaissait pourtant très bien. Wellh. demande encore (l. c.) pourquoi Salomon aurait fait un nouvel autel s'il y en avait eu un ancien ? Il est probable que l'appareil ancien du culte ne répondait plus aux besoins nouveaux. ni aux nouvelles installations ; il était juste cependant que ces objets doublement sacrés par leur destination et par leur antiquité, fussent conservés et déposés dans le temple. Quelque chose d'analogue se passa sous le règne d'Achaz 2 R, XVI 1 ss. Nous savons d'ailleurs que dans le cours de l'histoire le trésor du temple fut plus d'une fois mis à contribution.

(3) *Geschichte des Alt. Priesterth.* p. 57 s.

peuple à Jahwé ou à la maison de Jahwé (XXIII 19), la loi suppose manifestement un personnel attaché à cette maison et percevant les redevances en question pour les administrer ou en jouir Il ne peut y avoir l'ombre d'un doute que ces prêtres avaient en particulier dans leurs attributions la célébration du culte à l'autel du sanctuaire, où les fidèles ne se présentaient pas « les mains vides. » L'auteur que nous venons de citer se montre à bon droit convaincu que ce ministère était la fonction caractéristique du prêtre, lorsqu'il y rattache l étymologie du nom hébreu כֹּהֵן (1), lorsqu'il explique la formule technique employée pour signifier l'investiture sacerdotale (*remplir la main à quelqu'un*) comme rappelant la cérémonie symbolique par laquelle, à l'origine, on remettait au nouveau prêtre une offrande à déposer sur l'autel (2). Cependant à la p. 60, il dit que d'après JE ce qui distingue le prêtre, c'est bien moins sa compétence en matière de sacrifices qu'en matière d'oracles. Il se rallie en cela à l'avis de Wellhausen qui, faisant état des sacrifices offerts par des Israélites laïques, écrit que « tout le monde s'entendait à offrir les victimes, tandis que l'art de manier l'éphod et de lui soustraire des oracles, fut depuis l'origine le secret du prêtre » (3). Cela ne nous paraît pas sérieux. Gédéon, le laïque, dont on rappelle avec tant d'insistance le sacrifice, établit aussi un éphod dans sa ville d'Ophra ; Micha en avait un sur la montagne d'Ephraïm ; les *teraphim*, qui devaient jouer un rôle dans la divination, puisqu'ils sont souvent associés à cette pratique et mis en rapport avec l'usage superstitieux de l'éphod (4), étaient assez répandus, même parmi les laïques. Que devient ici « le secret du prêtre » ? Sans doute le privilège d'interroger l'Ephod légitime était réservé au prêtre, en particulier au chef de l'ordre sacerdotal ; nous le savons par le « code sacerdotal » aussi bien que par l'histoire d'Achia et d'Abjathar (5), descendants du grand-prêtre Héli. Mais nous trouvons précisément dans l'histoire antérieure de la même maison de Héli, établi avec ses fils au sanctuaire de Silo, la preuve que l'office des prêtres consistait avant tout dans la célébration solennelle des sacrifices. Le sacerdoce de Silo ne fait que répondre à la conclusion qu'autorisait déjà à elle seule la loi d'Exode XXIII 15, 19 (XXII 28*a*).

Il n'en est pas moins vrai, nous l'avons reconnu plus haut, que la loi sur les autels de terre ou de pierres, suppose aux Israélites en général la compétence pour y fonctionner.

(1) p 269 s.
(2) p. 25, 183 s
(3) *Prolegomena* p. 123.
(4) Vr. *Jud.* XVII 5 ; *Os.* III 4 ; 1 *Sam.* XV 23, *Zachar*. X 2.
(5) Voir plus haut.

Des observations qui précèdent nous concluons que la loi d'*Ex.* XX 24 ss. ne fut jamais, avant l'exil, la règle du culte public et officiel, sur lequel nous trouvons des renseignements plus ou moins précis dans tous les documents législatifs comme à toutes les époques de l'histoire ; elle devait se rapporter à un objet tout différent. Quelle était donc la véritable portée de notre loi ? en quelle matière trouvait-elle son application à l'origine ?

La réponse qui se présente d'elle-même à l'esprit, c'est que la loi du ch. XX de l'Exode aura eu pour objet de déterminer les conditions dans lesquelles devait se célébrer *le culte populaire domestique ou privé.* Dans un travail sur lequel nous aurons à revenir tout à l'heure, Geiger avait parfaitement reconnu ce caractère du fameux règlement du livre de l'alliance. Or, si cette interprétation est la vraie, on voit aussitôt qu'il n'y a pas ici la moindre opposition à l'institution du *sanctuaire unique*. Autre chose, en effet, est le culte privé, autre chose le culte public. Rien ne nous autorise à mettre sur la même ligne les « autels » rudimentaires « de terre ou de pierres non polies » et « la maison de Jéhova le Dieu d'Israël ». Malgré qu'il fût permis aux Israélites en général d'ériger un autel de terre à l'effet d'y accomplir des actes religieux de signification et d'ordre purement privés, on concevrait parfaitement que sous le régime de la même législation il ne pût y avoir qu'*une maison de Jéhova, un seul sanctuaire public. établi à demeure, où le culte national et officiel serait régulièrement célébré par l'entremise des prêtres*. Ainsi s'harmonisent d'une manière naturelle les dispositions diverses que renferme sur le lieu du culte le code du livre de l'alliance.

Cependant les termes dans lesquels notre loi est conçue suggèrent, nous semble-t-il, contre l'explication qu'on vient de lire une difficulté sur laquelle Geiger a eu tort de ne pas porter son attention. Le lecteur la trouvera indiquée un peu plus loin. en même temps que la solution, assez radicale, que nous croyons devoir y donner et qui se dégagera des remarques que nous avons à présenter sur le texte. Reuss, après avoir indiqué les endroits du livre de l'alliance où, d'après lui, la pluralité des sanctuaires serait sanctionnée ou supposée, ajoute : « Les passages XXI, 14 ; XXIII, 19 ne sauraient être en contradiction avec les autres, *autrement il faudrait admettre là des retouches de texte* » (1). Ces « retouches de texte » n'est-ce pas au contraire au ch XX v. 24 ss. qu'on pourrait les reconnaître ? Nous savons déjà que ce texte eut à subir, après l'exil, une interprétation qui ne répondait certainement pas à son esprit propre et primitif.

(1) *L'hist. s. et la loi* I p. 185 (note).

Au v. 24, après l'énoncé de la prescription sur l'autel de terre, le texte massorétique nous fait lire tout d'abord : *Dans tout* le *lieu* (où mon nom sera invoqué. .) Ici l'article est de trop ; d'après le sens réclamé par le contexte et par l'objet de la loi, on se serait attendu à trouver : *en tout lieu*... Comment faut-il expliquer la présence de l'article dans le texte actuel ? Nous pensons avec A. Merx qu'il y a eu ici un changement intentionnel destiné à mettre le texte en rapport avec l'application qui en fut faite dans le second temple : « .. בכל המקום hebr. est : in toto ambitu scil. templi, et locus hebraeus consilio mutatus, primaria lectio etiam hebraice fuisse debet בכל מקים » (1).

Cette observation faite, l'attention est aussitôt attirée sur les mots suivants qui ne cadrent pas, eux non plus, d'une manière naturelle avec la teneur générale du passage. Nous lisons dans la Vulgate : Altare de terra facietis mihi....; in omni loco *in quo memoria fuerit* nominis mei : veniam ad te, et benedicam tibi.... Il n'est personne, croyons-nous, qui, lisant la version latine, ne soit porté à la comprendre en ce sens : partout où *l'on invoquera* mon nom.... Il semble en effet que la protection et la bénédiction divines soient promises en retour de l'hommage rendu par l'homme à la divinité. Or le texte hébreu actuel exprime une idée entièrement différente : « dans tout le lieu où *je ferai mémoire* de mon nom je viendrai à toi et je te bénirai ». Ces paroles ne renferment plus l'ombre d'une sanction apposée à la loi dont l'énoncé précède. Il n'y a plus ici la promesse d'une récompense attachée à l'accomplissement des volontés divines. Ce n'est plus directement à l'homme ; c'est bien plus au lieu saint lui-même, à raison du choix qu'il en fait, que Jéhova accorde le témoignage de sa faveur. La phrase hébraïque (litt. : *où je ferai qu'on se rappelle mon nom*) est d'ailleurs assez embarrassée ; les commentateurs ne manquent pas de nous en fournir des explications aux nuances très variées. Au lieu de אזכיר, il est *à priori* extrêmement probable à notre avis, qu'il faut lire תזכיר : « Tu me feras un autel de terre .... ; *partout où tu honoreras mon nom*, je viendrai à toi.... . Or il se fait que la version syriaque offre en réalité cette leçon ; on la trouve pareillement dans le Targum de Jérusalem. C'est à bon droit, croyons-nous, qu'elle a été adoptée par Geiger (2), dont Kuenen (3) partage l'avis. Dillmann dit à ce propos

(1) A. Merx *Chrestomathia Targumica* Berlin 1888 p. 87.

(2) *Z. D. M. G.* XIX, p. 603 : diese Lesart ist offenbar die richtige, wie sie auch von *Sifre* bezeugt wird...

(3) *G. v. I.* I p. 494.

que ce que la version syriaque nous donne, n'est pas tant une variante qu'une explication (1) ; mais c'est une explication qui change complètement la portée du texte. Encore une fois, il n'est pas difficile de voir comment le changement en question aura été occasionné. Lorsque notre loi eut reçu dans l'autel du second temple l'application dont nous avons parlé plus haut, on ne pouvait plus y reconnaître l'autorisation d'autels multiples ; *l'autel du sanctuaire* devait être un autel unique, comme « la maison de Dieu » elle-même ; et la maison de Dieu était là où Jéhova avait, de par son propre choix, établi la demeure de son nom. Voilà comment les termes très généraux : *en tout lieu où tu honoreras mon nom*, prirent, moyennant l'ajoute d'un article et le changement d'une lettre, une tournure nouvelle, appropriée aux circonstances : *dans tout* le *lieu où* je ferai *honorer* (?) *mon nom*, je viendrai à toi, etc.

Nous croyons devoir aller plus loin et ici nous arrivons à la difficulté dont il a été question plus haut. La disposition touchant l'autel de terre est, dans le texte actuel, conçue en ces termes : Tu me feras un autel de terre et sur cet autel tu immoleras *tes holocaustes et tes victimes pacifiques*, *ton menu et ton gros bétail*.... Nous n'avons plus à revenir sur les considérations extrinsèques qui rendent difficile à comprendre la mention, en cet endroit, des *holocaustes* et des *victimes pacifiques*. Le livre de l'alliance a-t-il pu exiger, en termes absolus et sans restriction, que *les holocaustes et les sacrifices pacifiques* fussent offerts sur un autel quelconque de terre ou de pierres brutes, sans aucune intervention du prêtre, sans aucun égard aux obligations envers la maison de Jéhova, alors que dans tout le cours de l'histoire, depuis l'époque la plus reculée, dans le royaume du Nord aussi bien que dans celui du Sud, nous voyons établis des sanctuaires où le culte solennel se célébrait dans des conditions bien différentes ; alors que le livre de l'alliance lui-même parle ailleurs de « la maison de Jéhova, le Dieu d'Israël » où tous doivent paraître trois fois l'an, y apportant leurs dons et leurs offrandes ? — Mais ici nous n'avons plus à examiner que les conditions intrinsèques du texte lui-même. Les termes *ton menu et ton gros bétail* sont d'une portée très générale. Ce qui est dit ici, c'est que sur l'autel de terre les Israélites devront immoler absolument tous les animaux, bœufs et brebis, qu'ils abattent pour la consommation ordinaire. D'autre part, on remarque avec raison que l'expression complexe *tes holocaustes et tes sacrifices pacifiques*, désigne dans leur ensemble les offrandes d'animaux qui constituent l'exercice formel du culte public. Nous le demandons, dans quel

(1) *Ex.-Lev.* p. 224.

rapport se trouvent entre eux les deux termes dont nous venons d'indiquer la signification ? Geiger croit que le second membre renchérit sur le premier (1) ; mais en ce cas l'auteur aurait infailliblement exprimé l'idée de cette gradation ou de cette extension, au moins par l'ajoute d'une particule, telle que גם, avant le second membre (2) ; il aurait insinué ou indiqué, comme Geiger le fait dans sa paraphrase, le caractère et le but particuliers de l'immolation des animaux destinés à la consommation ordinaire, en opposition avec les sacrifices mentionnés d'abord. Si l'auteur avait voulu établir une gradation entre les deux termes, n'aurait-il pas mentionné *les holocaustes et les sacrifices pacifiques* en second lieu ? Logiquement il aurait dû le faire ; puisque les sacrifices proprement dits formaient une catégorie spéciale, plus élevée, dans l'ensemble des immolations de bétail. Dans le texte tel qu'il est devant nous, le second membre se présente, au point de vue de la construction de la phrase, comme une apposition au premier ; mais l'apposition n'est pas naturelle ; l'objet désigné par les termes : *ton menu et ton gros bétail*, est plus étendu que celui que désigne l'expression : *tes holocaustes et tes sacrifices pacifiques ;* les deux idées ne se répondent point. Aussi n'est-on pas étonné de voir que les Targums ont éprouvé le besoin d'y mettre ordre en donnant au texte une interprétation qui lui fait manifestement violence : « ... tu immoleras tes holocaustes et tes sacrifices pacifiques *de* ton menu et *de* ton gros bétail. » (3). Ainsi la difficulté est supprimée.

Nous la tenons en effet pour difficile à résoudre si le texte actuel doit être maintenu dans toute son intégrité. Mais les constatations déjà faites plus haut ne sont pas de nature à garantir cette intégrité absolue. Les *holocaustes et victimes pacifiques* dont il est question en notre

(1) Das ist nun was der Vers vorschreibt : Einen Altar von Erde sollst du mir machen, darauf schlachte deine Brand- und Friedopfer, (ebenso auch) deine Schafe und Rinder (welche du zum gewöhnlichen Fleischgenusse schlachtest)... (Geiger l. c.). Quelques lignes plus haut le même auteur décrit en ces termes la situation historique à laquelle répondrait la loi de l'Exode :... Damals wurden *neben den Opferstellen an den Wallfahrtsorten* überall Privataltäre errichtet ; ein jedes Thier, selbst das zum gewöhnlichen Fleischgenusse dienende, ward auf dem Altare geschlachtet, etc... Seulement il ne parait pas que notre loi aurait laissé aucune place *à des autels servant de rendez-vous de pèlerinages,* en dehors des *autels privés* dont elle parle. Sur ces autels privés, faits de terre ou de pierres brutes, elle aurait stipulé en termes absolus et sans restriction qu'Israël devait offrir *ses holocaustes* et *ses sacrifices pacifiques.* — A aucune époque de l'histoire la réalité n'a répondu à une institution semblable.

(2) tes holocaustes et tes pacifiques, ainsi que tes bœufs et tes brebis...

(3) Version Samar. et Targum de Ps. Jon.

verset, ne devraient-ils pas leur origine au procédé systématique qui dans la phrase suivante a accommodé au temple de Jérusalem des termes qui ne pouvaient en aucune façon s'y rapporter? L'autel en pierres non polies qui fut installé dans le second temple, était destiné, lui, à *la célébration des holocaustes et des sacrifices pacifiques*, et dans l'hypothèse que notre loi n'en fît aucune mention dans sa teneur première, celui ou ceux qui avaient entrepris de conformer le texte aux faits existants, pouvaient être tentés de combler la lacune. Sans doute notre proposition n'est qu'une conjecture, une hypothèse, à laquelle les anciennes versions ne prêtent point l'appui d'un témoignage positif ; mais la conjecture est fondée d'un côté sur des phénomènes analogues observés dans le passage même que nous étudions, et d'autre part elle nous semble le seul moyen d'expliquer raisonnablement la loi d'*Ex.* XX 24-26, qu'on l'envisage en elle-même ou dans ses rapports avec l'histoire et avec les autres dispositions législatives.

Chez les anciens Hébreux toute immolation d'animaux pouvant servir de victimes aux sacrifices, alors même qu'elle avait lieu en dehors de l'exercice régulier et formel du culte public, avait cependant toujours un caractère religieux. Nous aurons à signaler plus d'un indice de cet usage. C'est là, croyons-nous, dans l'abattage du bétail destiné à la consommation ordinaire, qu'il faut reconnaître l'objet propre du fameux règlement du livre de l'alliance. Dans sa forme primitive nous lui supposons l'énoncé que voici : Tu me feras un autel de terre et sur cet autel tu immoleras *ton menu et ton gros bétail ; en tout lieu où tu honoreras* mon nom je viendrai à toi, etc. L'hypothèse à laquelle nous a amené l'étude des faits et des textes écarte les difficultés de tout genre que soulève le texte actuel ; elle permet de comprendre pourquoi la loi s'adresse aux laïques et suppose à ceux-ci la compétence pour remplir les fonctions à l'autel domestique ou local. Cet autel, dépourvu de degrés, était d'ailleurs forcément de proportions et d'architecture modestes et nullement à même de faire la concurrence à l'autel du sanctuaire. Ici la « maison de Jéhova » aussi bien que les prêtres, sont absolument hors de cause. L'autel devait être, de préférence, fait de terre, parce qu'il s'agissait avant tout d'y répandre le sang qu'il était sévèrement défendu de manger ; la loi de l'Exode assure à cette défense une garantie, un contrôle public. Ce n'est que d'une manière subsidiaire qu'il est question au v. 25, d'un autel en pierres non taillées.

Les sacrifices offerts sur les pierres du mont Ebal (1) en exécution

(1) *Jos.* VIII, 30 ss.

des ordres divins transmis au peuple par Moïse (1), non plus que le sacrifice du prophète Elie (2), ne représentent point la pratique usuelle et précise de la loi d'*Ex*. XX 24 ss., bien que le principe général touchant la défense de tailler les pierres, soit aussi respecté pour l'autel construit par Josué. Les deux faits que nous venons de rappeler sont racontés comme extraordinaires. Le nombre de *douze* pierres mentionné pour l'autel d'Elie, montre suffisamment qu'il ne faut point chercher ici l'exacte réalisation d'un article de loi. Il est entendu, toutefois, que les autels en pierres brutes dont parle la loi de l'Exode, étaient bien de nature à suggérer à l'occasion une pratique analogue pour les sacrifices proprement dits. Il est surtout parfaitement admissible que les sacrifices offerts par Josué sur le mont Ebal furent pour une part dans l'application qui fut faite à l'autel du second temple, de la loi qui prescrivait un autel de terre ou de pierres non polies. Quelles furent en retour les conséquences de cette application pour le texte de la loi, le lecteur a pu en juger plus haut.

Le 1[er] livre de *Samuël* ch. XIV 31-35 rapporte un fait bien connu, qui peut servir de confirmation à l'exposé qui précède. Après un long et pénible combat contre les Philistins, les Israélites fatigués s'étaient jetés sur le butin, tuant le bétail *sur le sol* (3), et mangeant la viande avec le sang. Saül apprend la chose ; il reproche au peuple sa conduite coupable et fait rouler devant lui une grosse pierre Il oblige tout le monde à venir immoler bœufs et brebis sur cette pierre afin de ne point pécher contre Dieu en mangeant avec le sang. Le peuple s'empressa d'obéir aux ordres du roi. — *L'autel* (v. 35) improvisé par Saül n'a certes rien de commun avec la célébration du culte public ni avec la « maison de Jéhova » ; mais il nous semble parfaitement répondre à l'esprit de la loi d'*Exode* XX 24-26 ainsi qu'à son texte tel que nous avons cru pouvoir le rétablir.

(*A continuer*.) A. VAN HOONACKER.

---

(1) *Deut*. XXVII 4 ss.

(2) 1 R. XVIII 32.

(3) v. 32 ; il est *supposé* que l'abattage doit se faire sur *un autel*, p e. sur une élévation de terrain servant d'*abattoir sacré* (מזבח).

DE LA PARENTÉ

ENTRE

L'ÉGYPTIEN, LES LANGUES SÉMITIQUES

et les langues Indo-Européennes

d'après les travaux de M. CARL ABEL

---

c) *en Germanique.*

kr, vieil-all. *char*, urceus, anglo-saxon *ae-cer*, all. mod. *e-cker*, gland, *kehr-en*, tourner, *krei-s*, cercle, *krau-s*, crépu ; holl. *a-ker*, gland.

kr, avec réduplication du *k* ; anglais *croo-k*, all. *krü-cke* ; moyen all. *kra-(n)-k*, recourbé, puis : malade ; anglo-sax. *cra-(n)-c*, faible.

kr, avec répétition du *k* changé en *g* : all. *kra-g-en* ; *kr-i-(n)-g*, cercle.

kr, avec répétition de *k* en *h*, all. *krie-ch-en*, ramper.

kr, avec répétition de *k* en *č* : ang. *cru-tch*, béquille.

kr, avec répétition de *r* converti en *l*, sinon avec suffixe : all. *kr-all-e*, ongle ; angl. *scro-ll*, volume ; holl. *kree-l*, nain.

kr, avec *r* répété en *n* : all. *kor-n*, *ker-n*, le grain ; *kör-n-en*, tordre ; angl. *a-cor-n*, gland ; goth. *quair-n-us*, pierre molaire.

kl, all. *kl-aue*, ongle ; *kehl-e*, gorge, *klei-d*, habit.

kn ; *kn-ie*, genou, *kinn*, menton, *kno-t-en*, nœud.

kn, avec *n* répété en *r* : *kn-o-rr-e*, nœud.

hn, avec *h* répété en *k*, *g* : *hin-k-en*, boiter ; angl. sax. *hné-cc-a*, *neck*, le cou, *nei-g-en* pour *hn-i-g-an*, incliner.

hl, *hohl*, creux.

hl, avec *h* répété en *k* ; vieux all. *hl-e-kk-r*, lien, angl. *link*.

hl, avec *h* répété en *t*, *č*, sinon avec suffixe : ang. *hal-t*, boiter ; vieux all. *hl-i-t-a*, déclivité.

hl, avec *l* répété en *n* : goth. *hl-ai-n-s*, colline.

hr : *heer*, armée.

hr, avec *h* répété en *k*, *h*, *dg*, *g* : vieil all. *hru-kk-i*, angl. *ridge*, le dos ; all. *rock*, vêtement.

hr, avec *h* répété en *d* : *heer-d-e*, troupeau.

gr, *grie-s*, *gr-ütz-e*, orge ; holl. *gier-en*, être agité.

gr, avec *r* répété en *n* : *gar-n*, le fil.

gl, *geil*, testicule.

gl, avec *g* répété en *g* : *gal-g-en*, croix.

gl, avec *g* répété en *k* : *k-u-gel*, boule, balle.

gl, avec *g* répété en *h* : *h-a-gel*, grêle.

tl, Anc. Norw. *tjal-d*, all. *zel-t*, tente.

sl, *schiel-en*, loucher ; *schwell-e*, le seuil ; *schwell-en*, *wall-en*, s'agiter.

sl, avec *s* redoublé en *k* : *k-ie-sel*, caillou. (Le Latin a la forme renversée de *sil-e-x*.

dr, *dra-jan*, tourner.

dr, avec *r* répété en *m* : *dar-m*, boyau.

dn, *dehn-en*, étendre.

rk, *rh*, holl. *rak*, courbure.

rg ; holl. *rag*, araigne ; all. *rieg-e*, *reih-e*, ligne droite ; vieil all. *riga*, cercle, avec *gegensinn*.

rt, *rd*, suéd. *rad*, ligne droite ; all. mod. *ruth-e*, ligne droite, baguette, angl. *rood*, croix, avec *gegensinn*.

lk, angl. *lock*, fermer.

ld : all. anc. *lid*, *gi-lid*, membre.

d) *Dans le letto-slavon*

kr, slov. *kor-n*, globe ; serbe *kar-i-ka*, anneau ; slov. *kor-iti*, courber ; tchèque *po-kor-ny*, humble ; pol. *kręty*, courbe ; slov. *kr-aj*, pays ; russe, *kri-vyj*, courbe, *kni-v-da*, injure.

kr, avec *k* répété au commencement : lett. *ke-kar-i-s*, baie.

kr, avec *k* répété à la fin : tchèque, *kr-k*, le cou ; slov. *kr-a-k*, russe *i-kr-a*, œufs de poisson.

kr, avec *k* répété en *g* : russe *kru-g*, le cercle, pol. *s-kr-ą-g-ly*, rond.

kr, avec *k* répété en *t* à la fin, sinon avec suffixe : lith. *kar-t*, fois ; pol. *kr-ę-t-em* en rond ;

kr, avec *k* répété en *s*, sinon avec suffixe : pol. *kre-s*, cercle.

kr, avec *k* répété en *č* : russe *kor-č*, spasme.

kr, avec *r* répété en *l* : slov. *kru-l-av*, boiteux ; pol. *kr-o-l*, roi.

kr, avec *r* répété en *n*, russe *kr i-n*, rond, *kor-e-n*, racine.

kr, avec *r* répété en *m* : lith. *kir-m-is*, le vers.

kl : slov. *kol*, souche ; russe : *kolo*, cercle, *kol-eno*, genou.

kl, avec *k* répété au commencement, lith. *k-a-kl-as*, le cou.

kl, avec *k* répété à la fin, slov. *kl-e-k-niti*, s'agenouiller.

kl, avec *k* répété en *č*, russe *kl-ju-č*, clef.

kl, avec *l* répété en *n* : sl. *kl o n*, inclination.

kn : russe *kon-ec*, fin.

ger : lith. *ger-ti*, siroter, slov. *ger-lo*, gorge.

avec *gegenlaut* : *rk* pol. *rok*, année (cercle) *ruk-a* main, lith. *raukti*, plier.

rg, lith. *rug-ys*, grain.

rt, lith. *rat-as*, roue.

rs, tch. *řasa*, courbure, ride.

lk, russe *luk*, arc, bulbe ; *luk-ovica*, ail.

ls, slov. *ljus-ka*, écorce.

e) *dans le sanscrit*.

kr, *kâr-â*, prison, *kir-îṭa*, couronne ; *kôr-a*, membre ; *kar*, dilater.

kr, avec *k* répété : à la fin *kar-k-aṭa*, écrevisse ; *kṛ-k-a* (? *kṛ-ka)*, gueule.

kr, répété en *k'* au commencement, *k'-a-kra*, la roue.

kr, avec *r* répété en *m*, *kr-a-m*, marcher ; *kṛ-m-i*, le ver ; *kûr-m-a*, la tortue.

kr, avec *r* répété en *k'* à la fin ; *kûr-k'-a*, faisceau.

kn, *kuṇ*, courber ; *kôṇ-a*, angle ; *kuṇ-ḍa*, cruche.

kn, redoublé : *kaṅ-kaṇ-a*, bracelet.

kn, avec *k* répété en *k*, *kaṅ-k-aṭa*, cuirasse.

kṇ avec *k* répété en *th*, *kuṇ-ṭh*, boiter.

kṇ avec *k* répété en *ḍ*, *kuṇ-ḍ-ala*, anneau, *kuṇ-ḍ-a*, caverne.

kl : *kîl-a*, coude.

gr : *gar*, avaler, *gir-i*, montagne.

gl : *gala*, cou ; *gul-i*, globe.

g'l : *g'âl a*, filet.

g'n : *g'ân-u*, genou.

hr : *hâr-a*, couronne.

vr : *vṛ*, environner.

vl : *val*, tourner.

tr : *tir-as*, tortueux.

ṫn : *tan*, étendre.

dr : *dar-a*, caverne.

dhn : *dhan-us*, arc.

çr : *çr-i*, incliner.

çl : *çâl-â*, maison.

çl, avec *ç* pour *k*, répété en *k* : *çl-ô-k*, joindre.

sr : *a-sr-a*, angle.

Voilà des exemples suffisants pour prouver que les phénomènes de *lautwechsel* et de *lautwuchs* existent aussi bien dans les langues Indo-Européennes que dans l'Egyptien.

Nous voulons signaler plus particulièrement à l'attention ceux de *gegenlaut* et ceux de *gegensinn* qui s'y rencontrent.

Dans la langue grecque.

A côté des mots dérivés de la racine *kr*, *kl* etc. se trouve le *gegenlaut lk*, *rk* dans λιξ, oblique, ρωξ, baie, λυγος, flexible, λυκος, croc, λακκος, lacune, λαξ, talon, etc. etc.

Tandis que *kr*, *kl* signifient ordinairement : courbé, arrondir, tourner, on trouve par *gegensinn*, κερ-αια la ligne droite, en même temps que la fourche, καν-ων, la règle, τεινω, étendre, τεννων, le nerf, etc.

Enfin voici le *gegensinn* du *gegenlaut* ο-ρεγ-ω, étendre ; ο-ρθ-ος, droit ; ο-ρχ-ος, rangée d'arbres, etc.

Dans le latin.

gegenlaut — : *lig-o*, la houe ; *lit-uus* ; *arc-us* ; *unc-us* ; *ung-uis* ; *lac-una* ; *lag-ona* ; *u-rc-eus*, cruche ; *rot-a*, etc. etc.

gegensinn — *reg-ere*, conduire droit (*droit* au lieu de *courbe*), *reg-ula*, *regio*, *li(c)-n-ea*, *o-rd-o*, etc.

Dans le germanique.

gegenlaut — *rak*, courbure, *riga*, le cercle, *reig-en*, la ronde ; *rad*, la roue ; *rie-g-el*, serrure, etc. etc.

gegensinn — *hrad-r*, droit; *gr-ad*, droit; *thenn-an*, étendre, etc. etc.

gegenlaut du gegensinn — holl. *reik-en*, étendre ; suéd. *rak*, droit ; *reik-s*, roi, *reik-i*, autorité, empire, *lag*, loi, droit, etc.

Dans le letto-slave.

gegenlaut — russe *luk-a*, l'arc ; *luk-avy*, rusé, lith. *la-(n)-k as*, anneau, lett. *raks*, terme ; pol. *lato*, année ; pol. *lat-ać*, voler çà et là ; slov. *rug-a-ti*, friser ; lith. *rat-as*, roue ; russe *o-rěch*, noix ; lith. *rugg-ys*, grain, slov. *raka*, fosse, etc. etc.

gegensinn — slov. *kol*, pieu ; tchèque, *kŭl*, souche ; pol. *kr-o-l*, roi ; tcheq *kl-i-k*, aiguillon, etc.

gegensinn du gegenlaut : petit russ. *rog*, angle, tchèque *rada*, ligne droite ; pol. *rząd*, l'ordre.

Dans le sanscrit.

gegenlaut — *rath-a*, roue, char ; *a-ṅ-ka*, croc, courbure ; *nakh a*, l'ongle ; *a-ṅg-ul-a*, le doigt, *a-rat-ni* le coude ; *luṭh*, rouler ; *rag'g'-u*, la corde ; *raç-anâ*, id. etc.

gegensinn — *gir-i*, montagne ; *kâṇ-ḍa*, l'ordre, etc.

gegensinn du gegenlaut — *râg'i*, ligne droite ; *ṛg'u*, droit, *rik'*, être puissant ; *radh*, soumettre, etc.

Ces phénomènes sont plus caractéristiques, parce qu'ils semblaient tout-à-fait une particularité de l'Egyptien ; on voit qu'on les retrouve sûrement et fréquemment dans la branche Indienne et dans l'Européenne.

Dans cette application des lois Egyptiennes à la famille Indo-Européenne nous avons surtout remarqué le côté phonétique de la lexiologie, et du côté psychique seulement le *gegensinn*. Il est curieux, se plaçant au point de vue de la sémantique ordinaire, d'observer la filiation des idées et des variations des sens, que nous trouvons les mêmes dans les diverses langues.

C'est ainsi qu'en Egyptien et en Copte nous pouvons percevoir avec la racine *k-r* et ses diverses modifications les sens suivants, après celui principal de *tourner* 1. *recourbé*, 2. *rond*, *creux*, 3. *oblique*, *coin*, et avec *gegensinn*, *étendre*, 4. *courber*, *plier*, 5. *rouler*, *envelopper*, *enfermer*, 6. *tresser*, *tisser*, 7. *incliner vers* et que toute cette filiation sémantique se retrouve dans les diverses branches de l'Indo-Européen. Le passage d'une signification à l'autre est prouvé par les Mehrdeuter ou mots à plusieurs significations ; le passage d'un phonème à l'autre est confirmé par les Mehrlauter, ou mots à plusieurs types phonétiques alliés ayant la même signification.

Telle est l'application aux autres langues des règles trouvées par l'Egyptien.

Il en résulte que tous les mots Egyptiens et Coptes considérés comme des racines subissent une analyse et se dédoublent ; en d'autres termes ce qui semblait une *racine primaire* n'est plus qu'une *racine secondaire*, et derrière cette racine secondaire, une autre, cette fois bien primaire, apparait. Il en est de même après l'analyse des formes Indo-Européennes, considérées jusqu'à présent comme primaires.

La comparaison des diverses langues que nous venons de faire est une preuve de cette vérité. Mais il est utile de remarquer, que la véritable nature de la racine et la décomposition

nécessaire de celle admise actuellement comme telle, avaient déjà été recherchées par des auteurs éminents ; car cette recherche et les conclusions auxquelles ils arrivaient confirmeront le système de M. Carl Abel.

Lorsqu'on se trouve en face du mot allemand *sohn*, on dit qu'on a une *racine allemande*; cela n'est qu'une apparence ; en consultant le sanscrit et même le gothique, on voit qu'il faut décomposer *sohn*, *sun-us*, ainsi *su-nu-s* ; *s* est une flexion, reste *su-n*, lequel est une abréviation de *su-nu* ; la véritable racine est *su*, engendre. *Nu* est un affixe de formation ou de détermination.

De même dans *amas*, il ne faut pas analyser *am-as*, ni *ama-s*, mais bien *am-a-s* ; la racine est *am* ; *s* est la désinence ; *a* est un affixe de détermination.

Mais quelle est la nature de *nu*, *n*, dans le premier cas, de *a*, dans le second ?

La première idée a été de leur donner la valeur de *mots pleins*, peu à peu atrophiés et devenus *mots vides* ; en effet, tel est quelquefois le *processus*. Il est général dans les langues agglutinantes ; il s'est quelquefois prolongé dans les langues flexionnelles. Mais ce système tend à être abandonné.

La seconde idée, celle de l'*adaptation*, consiste à penser que le phonème n'a jamais appartenu à un mot plein, que c'est une fin de mot qui s'est peu à peu garnie d'une signification.

Mais comment ce suffixe déterminatif a-t-il pris naissance, s'il ne vient pas de l'extérieur ?

Nous avons à ce sujet l'opinion de Sayce ; suivant lui le prétendu suffixe fait bien partie d'une racine primaire ; mais comme le même phonème final se retrouve dans un grand nombre de racines, l'esprit a été amené à l'en distraire, à l'abstraire, et il en est résulté, d'une part, une *racine primaire plus réduite, mais fictive*, d'un côté, et d'autre côté un *affixe, fictif aussi*.

Un autre linguiste illustre, Fick, ne donne pas cette interprétation ; suivant lui, au contraire, il y a bien une *racine réelle* qu'on peut dégager par une analyse plus puissante, celle de la

racine apparente, et il développe cette théorie dans ses *wurzel und wurzeldeterminative* (vergleichendes wörterbuch der Indo-germanischen sprachen) et dans cet ouvrage il fait d'intéressantes observations tant sur ces affixes que sur le procédé de réduplication totale ou partielle, et en le suivant nous allons nous trouver sur certains points amenés bien près du système de Carl Abel.

Suivant Fick, la racine est capable d'une croissance et d'une décroissance spontanées; soit dans ses voyelles, soit dans ses consonnes, et il faut bien qu'il en soit ainsi, car il constate que la racine vraie Indo-Européenne ne peut se composer que de : 1° une simple voyelle (*a*, *i*, *u*) 2°, une voyelle *a* + une consonne : (*ad*, *ap*, *as*), 3° une consonne ou une double consonne, plus une voyelle *a* (*da*, *pa*, *sa*, *sta*, *spa*, *sna*). Toutes les autres sont le résultat d'une métathèse, d'un affaiblissement ou du renforcement du phonème, voyelle ou consonne, (*ki*, de *ka*, *tu*, de *ta*,) ou d'adjonction de déterminatif, ou de réduplication.

Laissons de côté ce qui concerne les voyelles, et n'envisageons que les consonnes.

La modification de la consonne a lieu par chute d'une consonne initiale, surtout de l'*s* devant *k*, *t*, *n*, *p*. *Kard*, à côté de *skard* ; *skid*, fendre, à côté de *kad*, *kand* ; par renforcement dans le zend *khsta*, au lieu de *stha*, *stru*, couler, au lieu de *sru*, enfin nous avons déjà parlé de la métathèse ; *radh* et *ardh* gerathen ; *ragh* et *argh*, courir, sauter ; *arg*, briller et *rag*, colorer. Notons qu'une telle *métathèse* touche de bien près au *gegenlaut*.

La réduplication, même totale, est fréquente, mais elle est voilée, parce qu'il y a eu chute de la voyelle finale, de manière à réduire deux syllabes ouvertes en une seule syllabe fermée. En voici des exemples : *kak*, rire, pour *kaka*, se décompose ainsi : *ka-ka*, réduplication de *ka*, chanter ; *kark*, rire, est pour *kar-kar*, réduplication de *kar*, retentir ; *kuk*, crier = *ku-ku*, de *ku*, hurler ; *gag*, crier, = *ga-ga* réduplication de *ga*, chanter ; *garg*, crier, vient de *gar-gar* ; *pip*, siffler = *pi-pi* réduplication de *pi*, chanter ; *barb*, balbutier = *bar-bar* ; *ghagh* remuer les

jambes = *gha-gha* de *gha*, laisser ; *dad*, donner = *dada* ; l'allemand *beben*, trembler, φεβομαι vient de *bha-bha*, de *bhi*, craindre. Chose curieuse, nous arrivons ainsi au *lautwuchs* spécial qui consiste dans la répétition du phonème initial à la fin du mot; *bhab*, vient de la réduplication totale *bha-bha*, avortée.

Enfin le troisième moyen, dit Fick, est l'addition de déterminatifs. Le plus connu est *a*, il forme presque tous les verbes. L'élargissemsnt de la racine se fait ensuite 1° par *n* : *kin*, planer, se rattache à *ki* ; *gan*, connaître, à *ga* ; *ghan*, frapper, à *ha-ta*, *ha-ti*, le coup ; *man* = *ma*, mesurer ; 2° par *m* *gham*, aller, se rapporte à *ga* ; *dram*, couvrir, à *dra* ; *nam*, courber à *na* ; *darm* = *dra*, dormir ; 3° par *k* ; *tak*, couvrir, se rapporte à *ta*, étendre ; *dak*, *dik*, enseigner, vient de *da*, connaître ; *pak*, cuire, de *pa*, dessécher ; 4° par *g* ; *arg*, être en flamme, de *ar*, être rouge ; 5° par *gh* ; 6° par *t* ; *kwat* cuire de *kwa* brûler ; *pa-t*, étendre, de *pa*, se gonfler, 7° par *d*, 8° par *dh*, 8° par *p* ; *ka-p*, vibrer, de *ka*, courber ; *kar-p* et *kar*, créer ; *gar-p* de *gar*, murmurer; 9° par *b*; 10° par *bh*; 11° par *r* : *ka-r*, appeler, de *ka*, chanter ; *gha-r*, désirer, de *gha*, briller ; 12° par *s* ; *vak-s* de *vag*, tomber par goutte ; *kru-s* et *kru*, entendre ; *gu-s*, désirer, de *gu*, entraîner ; *aksi*, l'œil, de *ak*, voir.

Pour rendre cette dérivation plus frappante, Fick prend quelques racines primaires, en les accompagnant de leurs racines secondaires. Cette racine se présente d'ailleurs sous une double forme : celle normale, et celle en *gegenlaut*.

ap, attendre ; *gegenlaut : pa*

pa-k, prendre, lier ; *pa t*, trouver ; *pa-t*, se rendre maître ; *pa-d*, saisir, aller ; *pa-r*, passer, *pra-k*, interroger.

ar, aller, remuer, élever, atteindre,

ar-k, protéger ; *ar-g*, étendre ; *ar-gh*, remuer, trembler ; *ar-gh*, monter ; *ar-dh*, lever, avancer, *ar-d*, rafraîchir ; *ar-bh*, saisir ;

ra, gegenlaut d'*ar*, *ra-k*, rassembler ; *ra-gh*, courir, se hâter ; *ra-p*, aller ; *ra-bh*, saisir ; *ra-dh*, gagner.

ta, étendre.

ta-k, courir, *ta-s*, tirer ; *ta-r*, passer.

Et à son tour *ta-r*, donne : *tar-k*, tirer, couvrir ; *tar-p*, rassasier, réjouir ; *tar-s*, sécher ; *tar gh*, briser.

Ces exemples suffisent pour faire saisir le système de Fick.

Mais il ne va pas au delà de cette constatation ; il se demande dans le cas de *laut* et de *gegenlaut*, laquelle des deux formes est le *laut*, laquelle le *gegenlaut*. Il ne recherche pas l'origine des affixes déterminatifs.

Ce qui ressort de son système, c'est l'existence du *lautwechsel*, du *lautwuchs*, et du *gegenlaut*.

Nous avons dans un ouvrage précédent étudié spécialement l'élément qui reste dans la racine ordinaire après déduction de la racine primaire, et étendant cette étude à beaucoup d'autres langues, nous avons constaté que

Tandis qu'en Sanscrit, ces syllabes sont : 1° *a*, *i*, *u*. 2° *ya*, *yu*. 3° *wa*, 4° *as*, *is*, *us*, 5° *ra*, *la*, *ri*, *ru*, 6° *na*, *ni*,*nu*, *an*, *in*, 7° *ma*, *wa*, 8° *ka*, 9° *ta*, *nt*, *t*, *ti*, *tu*, pour les substantifs, et 1° *a*, 2° *na*, *nâ*, *naû*, *nu*, 3° *ta*, 4° *ska* = *sa* + *ka*

en Mandchou elles sont à peu près les mêmes :

dérivation nominale -- *la*, *lo*, *le*, *li* ; *ma*, *me*, *mi*, *mu* ; *ra*, *re*, *ri*, *ro*, *ru* ; *su*, *si* ; *ka*, *ke*, *ki*, *ko*, *ku* ; *ga*, *ge* ; *ha*, *he* ; *ta*, *te*, *to*, *tu*,

dérivation verbale — *la*, *le*, *li* ; *ra*, *re*, *ro* ; *da*, *de*, *do* ; *ta*, *te*, *ti* ; *xa*, *xe*, *xo*.

Toutes les consonnes suivies de toutes les voyelles ; c'est-à-dire partout la gamme entière des syllabes.

De là l'idée de mots vides se trouve écartée

Mais alors la question revient. Qu'est-ce-que ces syllabes ?

Agglutination, avaient dit les uns, adaptation ont dit les autres. Le premier système est abandonné. Dans le second il faut bien que la partie adaptée du mot ait un caractère spécial qui fasse que la même syllabe finale soit si souvent identique, et comme cette syllabe a un sens dérivatif, qu'elle est absente dans des racines de sens analogue qui présentent le reste de la racine, il est évident que si elle est de la racine, elle en forme une partie distincte.

C'est cette distinction qu'explique parfaitement le système de M. Carl Abel ; cette syllabe est de la racine, mais c'en est la naissance par réduplication *pleine*, *avortée* ou *dissimulée*.

D'autre côté, nous avons vu que les lois phonétiques étroites de l'Indo-Européen, avec la petite oscillation des transformations de consonnes, n'explique pas le *lautwandel* bien plus large qu'on peut observer dans les radicaux si l'on continue de suivre le fil du sens, lorsque le fil phonétique exact se rompt. C'est qu'il y a dans l'Indo-Européen au dessous des *règles phonétiques actuelles*, *des règles phonétiques antérieures*, proethniques, beaucoup plus larges qui, une fois admises, expliquent tout. Seulement elles *n'affleurent* pas au sol, il faut creuser profondément pour les trouver, tandis que ces mêmes règles affleurent en Egyptien et en Copte. C'est une sorte de terrain volcanique, et il se passe alors en linguistique ce qui a lieu en géologie, où tantôt c'est le terrain primitif, tantôt le quaternaire, par exemple qui affleure ; mais creusez le quaternaire et au dessous le terrain primitif y apparaitra aussi, mais à quelle profondeur quelquefois ! Ici les règles phonétiques qui apparaissent à la surface en Egyptien se découvrent les mêmes tout au fond de l'Indo-Européen.

Que faut-il de plus pour prouver la parenté originaire et étymologique des deux groupes !

Prenez un mot Egyptien. vous remonterez avec toutes ses lois, et en l'analysant, à sa racine vraie et irréductible. Prenez un mot de sens et de son analogues en Indo-Européen ; par la même analyse vous arriverez à sa racine vraie. et cette racine sera identique à la première. Faites l'opération inverse. De la racine primitive commune à l'Egyptien et à l'Indo-Européen, cette fois par la *voie déductive*, vous arriverez en suivant le *lautwandel*, le *lautwuchs*, le *gegenlaut* et le *gegensinn*, à une famille innombrable de mots.

On peut donc dire que la preuve est terminée, et qu'elle est certaine, sauf des rectifications dans les détails, autant qu'une certitude est possible lorsqu'on remonte à des temps si éloignés.

Le *critérium* précieux de cette certitude, c'est ce fait particulier, cet accident heureux dû à la différence d'âge des deux groupes, à savoir que l'Egyptien dans la variété des mots obtenus d'une même racine au moyen de ces procédés garde le

même sens, ce qui, au milieu des écarts les plus grands dûs à l'immense oscillation de son phonétisme, témoigne de la commune origine, tandis que l'Européen, par une *polarisation du sens* donne un sens différent, quoique non dépourvu d'affinité, à chacun des mots ainsi obtenus. Sans cet accident historique, la parenté serait probable, mais ne pourrait devenir certaine. En effet, pour la constater, il faut tenir un double fil, celui du *son* et celui du *sens* ; si les deux restent *parallèles*, suivent les *mêmes contours* et les mêmes *détours*, aucun doute n'est possible, chacun se contrôlant réciproquement, c'est ce qui a lieu en Egyptien ; du moment où le fil du sens dévie, le contrôle manque et la certitude s'en va, c'est ce qui aurait lieu en Indo-Européen ; mais il suffit alors, tout en conservant d'une main dans ce dernier groupe le *fil phonétique*, de tenir de l'autre le *fil sémantique* du vieil Egyptien, et alors la concordance reparait comme par enchantement.

TROISIÈME PARTIE.

Comparaison des mots Egyptiens et des mots correspondants Indo-Européens au moyen de l'application des règles phonétiques et sémantiques.

La preuve, venons-nous de dire, est faite, mais il s'agit de la rendre sensible ; c'est là le dernier effort de l'auteur.

Pour rendre la preuve sensible et vivante, il faut prendre une racine secondaire Celtique, par exemple, ou Sanscrite, et la comparer à une racine secondaire Egyptienne. Si nous n'avions pas fait l'analyse rigoureuse précédente, ce serait peu probant, car l'identité pourrait être l'effet du hasard ; mais cette preuve faite, la comparaison concrète d'un mot à l'autre est sans danger, et elle conserve son caractère propre, celui d'être plus frappante.

Ici l'auteur emprunte ses comparaisons non plus seulement à l'Indo-Européen, mais aussi au Sémitique.

Il s'agit, comme exemples, de mots dérivés de la même racine *ker*, *k r*, *qer*,

1° sens de *recourbé*, *rond*, *cercle*
racine avec le *k* redoublé

latin *cir-ces* ; grec κιρκος, lith. *kir-k-sznis*, anglais *croo-ked*, all. *kra-n-k*, copte *kor-k-s* :

avec le *k* redoublé en *s* ou *t*, sinon avec suffixe

grec κυρ τος, pol. *kr̨ę-t-y*, all. *krei-s*,

avec le *kr* changé en *kl*

copte *čal-il*, *ǧal-il*, roue ; grec κυλλος, russe *kolo*, latin *cella* ; anglais *cl-ue*

avec le *kr* changé en *kn*

grec κωνος, latin *annus* p. *a-cn-u-s*, sanscrit *kûṇ*, courber, all. *knäuel*, Egypt. *šen*, cercle

sous la forme *t-r*

copte *tēr*, tout ; *tēr-f*, univers ; grec τορ-νος, lat. *ter-es* ; serbe *k-o-tar*

2° sens de *cercle*

copte, *ksur*, égyp. *š-ker* ; serbe *kar-ika*, grec κρ-ι-κ-ο-ς, slov. *kro-ž-ec* ;
copte *hr-ē-š-i*, collier, sanscrit *gr-aiva* ; all. *hr-i(-n-)g* ; lith. *ri-(n)-ka*

3° sens de *couronne*

copte *kl-o-m*, *χl-o-m* ; sanscrit *kir-îṭa*, lat. *cor-ona* ; all. *kra-n-z*

4° sens de *crépu*

all. *kraus*, lat. *cirri*, russe *kur-č-avyj* ;
égypt. *šen* ; lat. *cin-cin-us* ; grec κι-κιν-ος

5° sens de *griffe*, *ongle*

copte *čr-a*, égyp. *qer-àu*, sanscr. *khur-a*, angl. *croo-k* ; grec

κορ-α-ξ ; pol. *kr-u-cz-ek*, all. *kr-a-ll-e* ; lat. *cla-vus*, *cla-vis* ; grec χηλ-η,

Reprenons maintenant la racine avec le *gegenlaut* = *r k*

6° sens de *recourbé, rond, cercle*

copte *lōk-š*, courbe, *a-lok*, cercle ; russe *luk*, arc ; grec λοξ-ος ; slovène *s-lok*, vieux Norw. *lykk-r*, lat. *lic-inus*, *lux-are*, grec λυγ οω, petit russe *liχ-om*,

7° sens de *cercle*

copte *a-lak* ; pol. *rok* ; all. *ring* ; lith. *laik-as* ; lith. *la(-n-)k-as*
Reprenons la racine *k-r*, avec *gegensinn*
lith. *kar-ta*, ligne droite ; pol. *kre-sa*, *kr-o-l*, all. *gr-a-d* ;
Reprenons cette racine avec *gegensinn* et *gegenlaut* : *r-k*
sanscr. *rêkh-â*, ligne droite ; suéd. *rak*, all. *riga*, lat. *regere* ;
latin *lex* ; suédois *lag*

8° sens de *grain, fruit*

copte *kaire* et *ken-u*, grain, noix ; sanscr. *kaṇ-a* ; latin *a-cin-u-s* ; grec καρ-υον, all. *ker-n*, *korn*, lat. *cor-n-us*

9° sens de *concavité, vaisseau creux*

égypt. *qar* ; *qer-àu*, *qer-ḥ*, *kerr*, vieux all. *char*, copte *kar-ia*, lat. *car-ina* ; slave *kor-yto* : holl. *kr-oe-s*, sanscrit *kara-ṇ-ḍa*,

et en changeant *r* en *l* ; grec κοιλ-ος, lat. *caul-ae*, holl. *kil*, angl. sax. *ceol*, vaisseau, copte *kel-ō-l* lat. *qual-us*, tchèque *kyl-a* ; grec κυλ-η, latin *cal-i-x* ; copte *χol-χol* ; anglais *hol-e*, grec χηλ-ος, all. *hohl*

et avec le *gegenlaut*

copte *lok* ; lat. *lac-una*, grec λαγ-κ-ος, slov. *lak-va*, lith. *lug-as*.

10° sens de *travers, oblique, courbe*

copte *kōl-ğ*, lith. *kair-as*, grec καρ-σιος, slave *kro-z-ŭ*, grec σ-κολ-ιος

11° sens d'*angle*

égypt. *qen·b* ;grec χαν-θ-ος, lat. *con-us*, grec γων-ια, sanscrit *kôṇ-a*, all. *win-k-el*

copte *kel·ǧ·e* ; slov. *o gel* ; russe, *u-gol*.

Est-il nécessaire d'aller plus loin, et de suivre l'auteur dans l'application complète qu'il fait de cette démonstration ? Nous ne le croyons pas, nous avons seulement voulu indiquer le procédé, et montrer à combien de vérifications il a soumis ses idées.

Nous voulons pourtant l'accompagner encore un peu sur ce terrain lorsqu'il nous montre, en reliant par l'identité du sens, le *gegenlaut* s'accomplir exactement soit dans une même langue, soit dans un domaine qui en comprend plusieurs :

En voici des exemples frappants :

lat. *a-cn-us* (annus) cercle et *a-nc-us*, recourbé

égypt. *a-lak* et *kl-a-l*, le collier

sanscrit *a-lak-a*, lat. *lac-na*, et all. *locke*, boucle de cheveux ; pol. *kl-a-k*, lat. *cirr-us* ; même sens

latin *a-rc-us*, arc et *cur-vu-s*

latin *cal-x* et λαξ, talon

latin *lat-us* et grec τηλ-ε.

grec ἴ-λιγξ et κυλ-ίνδω

égypt. *qer*, et égypt. *rak*, holl. *rak*, et grec ροικος

grec κεραια et holl. *reeks*

pol. *kula* et égypt. *a-lok*

anglos. *geâr*, et pol. *rok*, etc. etc.

Des exemples aussi frappants, du *gegensinn*, cette fois, sont fournis par l'auteur :

égypt. *qer*, fermer et fissure

égypt. *qer*, enfermer, sanscrit *kârâ*, prison et sanscrit *kar*, dilater

tchèque *klin*, sein et pieu

pol. *kres*, cercle et *kres-a*, ligne droite

litt. *rinda*, cercle et ligne droite, etc. etc.

Et nous voici revenus au point de départ : à savoir que des mots dont la parenté est inexplicable dans une langue isolée avec les variations phonétiques restreintes de l'Indo-Européen vont se retrouver parents au moyen des règles proethniques.

Les indices sont, grâce à cette application, devenus des preuves, et la parenté de l'Egyptien et des langues Indo-Européenne est désormais une vérité qui nous semble acquise, en son principe au moins, à la science linguistique. Ce fait est de la plus haute importance.

Nous regrettons que l'auteur n'ait pas appliqué son système aux autres langues de la famille Chamitique, et qu'il n'ait pas établi en même temps les liens un peu lâches qui unissent entre elles les langues de cette dernière famille, par exemple le Kabyle au copte et aux langues Chamitiques Abyssiniennes. Un tel travail serait possible, maintenant que grâce aux travaux de notre savant compatriote Basset les différents dialectes Berbères sont connus et leurs permutations phonétiques provisoirement établies, que d'un autre côté le savant linguiste Autrichien Rheinisch a dressé la grammaire et le dictionnaire des langues Chamitiques de l'Abyssinie, de manière à les faire enfin passer dans le domaine de la science. Mais, ne l'oublions pas, c'est la famille Chamitique tout entière qui en la personne de l'Egyptien se trouve rapprochée linguistiquement de la grande famille Indo-Européenne.

Du reste, la barrière infranchissable qui séparait des familles jugées irréductibles tombe chaque jour, et ce fait vient encore indirectement à l'appui du système de Carl Abel. A l'instant même où nous écrivions ces lignes, nous recevions d'un linguiste émérite M. de Gabelentz une brochure intitulée *baskisch und berberisch*, dans lequel ce savant a pris pour tâche d'établir l'affinité du Basque d'un côté, et de l'autre du Berbère, et par celui-ci de tous les idiomes Chamitiques. Nous ne pouvons résister à l'attrait d'en dire ici quelques mots.

Tout d'abord M. de Gabelentz cherche à poser, pour donner à l'étymologie une base plus solide, l'échelle phonétique de

chaque langue, et il faut remarquer que les permutations se font dans de larges limites et avec une oscillation qui rappelle celle de l'Egyptien. C'est ainsi qu'en Basque les ténues s'échangent avec les sonores, les sifflantes entre elles, les tremblantes ou roulantes *r*, *rr* et *l* entre elles ; les gutturales avec les sifflantes, et ce qui est plus remarquable, les sifflantes avec *r* et *l* ; *g* avec *h*, *p* avec *f*, *g* et *n* avec *j*, les sonores *d* et *b* avec leurs nasales et avec *l*, et enfin les sonores *g*, *d* et *b* entre elles. En Berbère les ténues s'échangent avec les sonores, les sifflantes entre elles, les tremblantes *r* et *l* entre elles aussi, les gutturales avec les sifflantes, les sonores *d* et *b* avec leurs nasales, *d* avec *l*, *b* avec *l* et *r*, enfin *g*, *d* et *b* entre elles ; *g* avec *h*, *χ*, *ϰ* et *y*, et les sifflantes avec *r* et *l*. Cette similitude de *lautwechsel* est déjà une affinité. En outre, elle sert à M. de Gabelentz à établir et à contrôler les étymologies.

Enfin, il note des ressemblances de mots vraiment frappantes que la connaissance maintenant acquise des divers dialectes du Basque et du Tuareg lui permet de ne pas conclure au hasard. C'est ainsi que d'abord au point de vue de la morphologie grammaticale la 2ᵉ personne du verbe au singulier se marque en Basque par *k*, fém. *n* et en Berbère par *k*, fém. *m*, pour *n* que le Basque ne souffre pas à la fin d'un mot. De même, la première personne est *ni*, *nik*, en basque, et *nek*, en Touareg, et la 3ᵉ personne préfixée est *d* en Basque et suffixée θ, *t* en Berbère ; quant à l'autre pronom basque de la 3ᵉ personne *b*, il cadre avec le copte, *pe*, *pi*. Parmi les nombres, on peut rapprocher, 1 basque *hirur*, touareg *kerad* ; 5 *bost* et *semms* ; 6 *seis* et *sedis* ; 7 *zazpi* et *essaa*, 10 *amar* et *meroŭ* ; 20 *ogei* et *okkoz*, sans compter que *zazpi*, 7 ressemble singulièrement au copte *saïf*, égyptien *seχef*. Quant aux signes des cas, en voici le tableau :

	basque	*kabyle*	*touareg*
génitif	*en*	*n*, *en*	*en*, *ne*
datif	*i*	*i*	*i*
instrum.	*z*	*s*	*s*, *i*

comit.	*kin*	*γer*	*γur*
abl.	*ko*	*γa*	. . . .
. . .	*tik*	*deγ*	*deγ*
pour	*tzat*		*dat*

Quant au vocabulaire, voici quelques-unes des ressemblances frappantes qu'il présente.

basque	*egun*, jour ;	kab. *agenni*, ciel
	buru, tête	(θ) *abbur* (θ), tempes
	egosi, cuire	*igas*
	harro, creux	*aharaŭ*, vaste
	burdi, voiture	(θ) *abruel*, brouette
	izen, nom	*isem*
	zerien, ver	*azarem*
	menest, airain	*(te) manast*
	samin, aigre	*simem*
	ichoron, espérer	*iseram*
	adin, âge	*ahatem*, le temps
	zamari, cheval	*agmar*
	zaldi, id.	(θe) *gallit*
	zorro, sac	*zarẑ*
	zozo, grive	*azūz*
	begi, œil	*ringi*
	erdi, moitié	*aril*
	erle, abeille	*arej*, guêpe
	bena, vrai	*ifna*, convenable
	bana, tout	*imda*
	izar, droite	*iθri*
	ekarri, porter	*eglu*
	tegi, lien	*edeg*
	papo, poitrine	*efef*
	chahal, veau	*azgār*
	belar, étoile	*amlageγ*
	bizar, barbe	*amzar*, boucle de cheveux ; *amzad*, cheveux
	gopor, un plat	*ahbur*, un plat

legun, lisse	*ilkun*
legun, accompagner	*ilkem*
zorrotz, aigu	*edres*
ethorki, famille	*θerga*, peuple
aide, parent	*ait*, fils
jabe, monsieur	*aba*, père
elhi, troupeau	*cĕlli*
ahari, mouton	*ikerri*, bélier
aker, bouc	*ahuli*
ikel, bœuf	*aželwa*
aretze, veau	*aluki*
akhêts, sanglier	*agennaz*
otso, loup	*uššau*
azari, renard	*aχurhi*
lur, terre	*alud*, glaise
orde, lieu	*urθi*, jardin
solo, champ	*sahal*
artho, maïs	*irden*, froment
olo, avoine	*alu*, blé
sagar, pomme	*zarura*
guri, beurre	*udi*
ore, levain	*auren*, farine
aizkora, hache	*ašaqer*
ari, cordon	*arewi*
esgarri, fil	*izukar*
aloxna, bord	*allum*

Nous nous arrêtons ; la liste est suffisante pour attirer l'attention. M. de Gabelentz reconnait qu'il doit admettre pour beaucoup de mots des permutations phonétiques plus larges que celles usitées dans l'Indo-Européen, mais il constate en même temps par la comparaison des dialectes, que d'un dialecte à l'autre, l'oscillation est souvent aussi large. Bien plus, dans cette comparaison dialectale, les exemples qu'il fournit trahissent quelquefois un véritable *gegenlaut ;* ainsi en Kabyle, l'idée *voir* s'exprime à la fois par *qis* et *sig ;* en basque, le mot *écume*, se traduit à la fois par *apar* et *arinpo.*

M. de Gabelentz, dernièrement décédé, nous avait promis une étude plus complète sur ce sujet. Si sa thèse se confirme nous nous trouverons en face d'une vaste famille linguistique s'étendant du basque au berbère, au copte, à toutes les langues chamitiques, puis à toutes les langues Indo-Européennes, et enfin c'est le point où nous arrivons aux langues Sémitiques, de sorte que tout le bassin de la Méditerranée, de même qu'il appartient à la civilisation suprême, appartiendrait aussi à la même famille linguistique. A l'instant nous recevons d'un savant Américaniste M. de Charencey une étude intitulée : *De la parenté du Basque avec différents idiomes* dans lequel il signale de nombreux rapports lexiologiques entre le Berbère et même le Capte, d'un côté, et le Basque de l'autre.

APPLICATION DES LOIS DE L'EGYPTIEN AU SÉMITIQUE ; RAPPORTS ENTRE CES DEUX FAMILLES ; RAPPORT DIRECT ENTRE LE SÉMITIQUE ET L'INDO-EUROPÉEN.

Tel sera le couronnement de l'édifice élevé par M. Carl Abel ; mais avant d'y arriver, il faut en consolider les assises. Il fallait, d'ailleurs, s'attaquer tout d'abord à la parenté entre l'Egyptien et l'Indo-Européen, plus éloignée, plus contestée. Mais l'auteur nous promet dans un nouvel ouvrage d'établir dans les détails les preuves de la parenté de l'Egyptien et du Sémitique. En attendant, il nous montre dans un chapitre de son *einleitung*, comment cette démonstration sera faite.

Avant de le suivre dans ces indications à ce sujet, constatons que depuis longtemps la dite affinité est soupçonnée, que cette doctrine a fini par prendre corps dans ces derniers temps dans les écrits de linguistes distingués, que le *trilitérisme* lui-même n'a pu y faire obstacle, parce qu'on a pu comparer des racines trilitères de l'Egyptien aux trilitères du Sémitique, et des bilitères de l'Egyptien aux racines des mots concaves de l'Arabe et de l'Hébreu. Nous voulons citer à ce propos un curieux article d'Adolphe Erman qui a paru dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* en 1892,

à l'inspiration duquel, par conséquent, l'influence des écrits de M. Carl Abel a pu ne pas être étrangère, et qui est intitulé : *des verhältniss der œgyptischen zu den semitischen sprachen.*

Dans la morphologie, l'auteur de cet article relève d'abord la ressemblance des pronoms personnels que nous avons déjà signalée et qui la première, en effet, a attiré l'attention. Il note le fait très remarquable de *l'état construit* qui ne se trouve, en effet, que dans ces deux familles, et qui en Egyptien est plus étendu qu'en Sémitique ; il ne comprend pas seulement comme dans cette dernière famille deux substantifs en relation génitive, mais aussi le verbe avec son complément direct *retm-pei-hrow*, entendre cette voix, de *sôtem* entendre et *pei*, cette, de telle sorte que la prononciation se hâte vers la fin dans cette composition et que les premiers mots se vident ; l'état construit Sémitique ne serait qu'un débris de celui Egyptien beaucoup plus étendu. En Egyptien la désinence du masculin singulier était originairement *u*, comme en Arabe, seulement s'est effacée, depuis ; le féminin était en *t*. Il faut remarquer, en Egyptien comme en Hébreu, la préformante *m* dans les substantifs *m-sur*, boisson, de *swr*, boire ; enfin la marque du pluriel est *ŭ* dans les deux familles. Parmi les noms de nombre il se découvre existe des ressemblances, 2, *śn*, 6 *śiś*, 7 *sfḥ*, 8 *hmn*, 9 *psd*.

Une grande analogie existe entre les classes des verbes, en copte : 1° bilitère *wn*, ouvrir, 2° bilitère avec réduplication *wnn*, être, 3° trilitère, avec un *i* comme 3ᵉ radicale *gm*, trouver, 4° trilitère *ḥbs* habiller ; 5° trilitère avec réduplication *spdd*, préparer ; 6° instables *rmn*, porter, ayant souvent *i* ou *w* comme 4ᵉ radicale, 7° répétition de bilitère *titi*, 8° réduplication des 2 dernières syllabes *ḥb'b'*. Il faut noter que le plus souvent le même verbe appartient à la même classe dans les deux familles. Les diverses conjugaisons ne se retrouvent pas, sauf le causatif en *s* préfixé.

Cette affinité grammaticale qui est le plus sûr criterium de la parenté généalogique étant ainsi provisoirement établie, l'auteur passe à la lexiologie, et nous citerons quelques-uns des mots comparés.

égyptien (transcription nouvelle)	*sémitique*
i', ile	*'i*
i'h, vendu	*w'h*
if, serpent	*afḥa*
imn, droit	*yamin*
isr, tāmarin	*išel*
ior, fleuve	*yór*
idu, entendre	*'izu*
wśh, large	*vasiḥ*
wd, commander	*vaçî*
wad', sortir	*yatsa'*
b'b', trou	*bib*
bin, mauvais	*'ebioun*
b'ḥ, inondation	*baḥḥ*, pleurons
bnd, envelopper	*'abnet*
bk', matin	*boqer*
pf', celui-là	*poh*, ici
prt, fruits	*parah*
prḥ, étude	*paraš*
ptr, fil	*pātu'l*
ptḥ, ouvrir	*pathah*
m, qui	*mi*
mu, l'eau	*mâ'*
mwt, mourir	*muth*
mrḥt, huile	*marah*, oindre
nf, souffle	*nâfah*
nfr, bon	*nufh*, utile
nmi, dormir	*num*
nhm, gémir	*naham*, rugir
ns, *las*, langue	*lisan*
nošer, vautour	*neser*, aigle
ndm, doux	*nḥm*
rht, laver	*rahas*
h'p, cacher	*hēpā*
hbs, habiller	*habas*
ḥm', sel	*hâmits*, selé

hs'b, compter	*hasab*
hk, couper	*karah*
hmm, être chaud	*hamam*
ht, bois	*ḥets*
spt, lèvres	*sepēṭun*
śn, deux	*senun*
śnḳ, suer	*yanaq*
śmḥ, gauche	*šamūl*
ḳ'b, entrailles	*kereb*
ḳm', roseau	*gomê*, papyrus
ḳmḥ, pain	*gemé*, farine
ḳrr, grenouille	*qara*
ḳrr, le four	*kur*
ḳrḥt, le pot	*qalaht*
kp, main	*kaf*
gif, singe	*quf*
tf, cracher	*tuf*
tfn, orphelin	*tift*
tmm, être fini	*thamam*
twf, papyrus	*suf*, roseau

L'auteur ajoute que ces ressemblances ne se trouvent que dans un nombre limité de mots, et il observe que sur ce nombre se trouvent constatées les transformations phonétiques suivantes :

Le 'Egyptien, équivalent à un silence répond en Sémitique à aleph, resch, tsad et yod

l'*i* répond à yod, waw, aleph, lamed, hé et daleth,

'répond à aïn, aleph, resh et nun

w répond à waw ;

n à nun et lamed

r à resch, lamed et aïn

h à he et aleph

ḥ à hé, aïn et aleph

ḫ à hé, heth, sin, aïn et qaf

ḏ à tsad, thet, zaïn, daleth et aïn, etc.

où l'on voit que l'oscillation est assez large.

Il explique la rareté des ressemblances lexiologiques frappantes, de la manière suivante :

L'Egyptien serait une langue en état de *désintégration*, tandis que le Sémitique reste intégré ; la parenté serait cachée par de nombreuses dégénérescences phonétiques qui s'y seraient accomplies. En particulier, cette langue possède un grand nombre de mots contenant un *i*, ou un ' ou surtout un *t*, en un mot, des consonnes faibles, et ces consonnes faibles seraient des débris de consonnes fortes ; il relève des cas où *i* remplace un *l* tombé, où le signe ' remplace un *r*, ou ; remplace un *r*. D'ailleurs dans l'intérieur des langues Sémitiques elles-mêmes est-ce que le *sad* arabe ne devient pas souvent *aïn* en Araméen ? D'un autre côté, le vocabulaire Egyptien avait été pénétré par beaucoup de mots venant d'autres langues Africaines.

Ces observations de M. Erman sont remarquables ; mais je crois que s'il avait employé le système de M. Carl Abel il aurait pu découvrir l'identité de beaucoup d'autres mots dans dans les deux groupes.

Quant à M. Carl Abel il n'a pas approfondi ce terrain, comme celui de l'Indo-Européen, cependant dans son chapitre Ægyptisch-Semitisch-Indo-œuropäische Sprachverwandtschaft il y porte ses investigations.

Prenons les mots arabes, ayant le sens général de *courber* ; *çabâ*, être fléchi, *hanâ* courber, *haniba*, être recourbé, et l'hébreu *qâdad*, incliner. D'après les lois phonétiques du Sémitique il est impossible de trouver une identité entre ces racines. C'est ce que nous avons observé. Nous avons dit aussi plus haut que le lien apparait, quand on observe que l'Egyptien *seb*, courber, correspond au Sémite *çabâ*, l'Egyptien *ḥen* au Sémite *hanâ*, et l'Egyptien *qenb*, l'angle, au Sémite *haniba* ; or le lien existe en Egyptien, comme nous l'avons vu, entre tous ces mots en vertu de lois phonétiques régulières. L'identité des racines Indo-Européennes et Sémitiques s'établit de la même manière. Voici l'hébreu *beteq*, disséquer, il répond exactement à l'Egyptien *bet-k*, frapper, où *k* est la répétition du *t* transformé ; de même l'arabe *b-neχ* correspond à l'*b-neχ* couper dans lequel

le *b* est la répétition de l'*n* transformé ; *batta*, frapper, correspond au copte *bot-s* ; *fasâ*, déchirer un vêtement, au copte *faš* ; *māsa*, raser, correspond à *mesmes*, diviser ; *masaha*, palper, à l'Egyptien *mes-ḥ-u*, couper, dans lequel l'*s* se trouve répété transformé en *h* ; l'hébreu *naka*, frapper, répond à *nek-a*, *neh-u-h*, heurter, avec répétition de la consonne finale ; *nagan*, frapper, Egyptien *neq-n*, dont l'*n* final est la répétition de l'*n* initial ; l'hébreu *naqaf*, briser, à l'Egyptien *neq-b* et *neh-p*, affliger, où la consonne initiale transformée est répétée à la fin.

Il n'y a pas besoin qu'en face de telle dérivation pour chaque racine secondaire Egyptienne s'en trouve toujours une autre Sémitique de même forme. Ainsi en hébreu on rencontre *nâgan* et *nakah* et non pas *nek*, mais leur dérivation d'un primitif *nek* n'en est pas moins certaine en suivant la ligne parallèle Egyptienne. De même, comme en Egyptien *nek*, *neḥ* *beh* et *peh* s'équivalent, on peut considérer *neq-b* et *neh-p* comme la répétition de l'initiale à la fin, avec transformation de la labiale, quoiqu'en hébreu *naqafa* et en arabe *nakafa* ne puissent par leurs propres forces s'analyser ainsi parce que ces langues ne possèdent pas *nek*, et d'ailleurs n'expliqueraient pas le changement de *n* en *f*.

Les trilitères Sémitiques se trouvent ainsi tout naturellement ramenés à des bilitères ; du même coup leur trilitérité apparente est expliquée.

On voit que l'application développée du système de M. Carl Abel au Sémitique ne semble plus être qu'une affaire de travail et de patience et non de principe. Il nous promet à ce sujet un volume nouveau que nous attendons impatiemment.

Ne pourra-t-on pas l'étendre aussi à d'autres groupes et le pont hardi jeté entre ces trois îles linguistiques ne pourra-t-il pas se prolonger et atteindre au-delà ? On ne saurait le dire, et cependant il nous semble surtout d'après les travaux de M. Donner et de M. Bang que des phénomènes analogues ont dû se passer dans les groupes Ougro-Finnois et Altaïques, que les racines y ont la même variabilité et la même vie propre, bien des mots la même ressemblance et que cette civilisation qui a eu jadis peut-être la même importance a pu partir de la même

source, que bien plus une parenté linguistique, réelle, mais très cachée peut s'y découvrir.

Quoiqu'il en soit, ce qu'il y a de très intéressant dans les recherches de M. Carl Abel et dans ses découvertes, ce n'est pas seulement la parenté entre les trois grandes familles : l'égyptienne, et par elle la Chamitique, la Sémitique et l'Indo-Européenne, mais ce sont encore les lois phonétiques nouvelles qui lui ont servi d'instrument, et qui resteront acquises à la science. Nous serons heureux si par la présente étude, nous avons pu attirer davantage l'attention du public savant sur son œuvre remarquable à plus d'un titre. Puisse M. Carl Abel nous donner bientôt la partie de ses travaux qui concerne plus particulièrement la parenté entre l'Egyptien et les langues Sémitiques ; ce sera le couronnement de sa vaste entreprise.

R. DE LA GRASSERIE.

RECHERCHES SUR LA KABBALE.

Confirmation : gnose et kabbale.

Pour comprendre les points de contact de la Gnose samaritaine avec la Kabbale (et avec le Christianisme), il faut suivre son développement dans l'ensemble de ses confabulations symboliques.

Pour *Simon*, le Dieu Un était le *Père Inconnu* correspondant ainsi à *Kéther*, l'*Aïn*, forme encore incognoscible de l'Infini sans forme, l'Inconnu de tous les Inconnus. Le Père descend comme Messie Rédempteur (*Tiphéreth*, c'est-à-dire comme Verbe, Fils de la Sagesse). Le Père produit la Pensée, *Ennoia*, la Mère, qui correspond à l'Intelligence, *Binah*. La Pensée produit les Puissances inférieures, c'est-à-dire les Kokhoth ou Séphiroth, qui ignorent le Père, et ceux-ci produisent le Monde et les Humains, alors leur œuvre, non celle du Père. Mais ils empêchent la Pensée, devenue le symbole de l'âme humaine, de remonter au Père ; ce dernier se fait Messie, *homme apparent*, et comme tel parcourt les mondes, la retrouve enfoncée dans la matière impure, devient son Sauveur, la purifie, la ramène au Père, en poursuivant la *Torah* de Moïse donnée par le Créateur inférieur et ses Anges. Le Père s'était manifesté aux Samaritains, le Fils aux Juifs, l'Esprit aux Gentils. Simon admettait donc la Trinité. D'après sa confabulation le Père est le Père inconnu, le Fils est le Messie, l'Esprit est la Pensée.

Cérinthe, le judéo-chrétien qu'on croit être l'adversaire de St Paul, c'est-à-dire le Zélateur de la Torah condamné au Concile des Apôtres, admit avec Simon le *Père Inconnu* ; les Puissances inférieures parmi lesquelles le *Verbe*, ou anges producteurs du Monde et de la matière, principe du mal, et par le *Christ-Verbe*, l'union au Père, de *Jésus*, *pur homme*, lors de son Baptême, mais le Christ le quitta dans la Passion ; il le réanimera à la Résurrection générale, et Jésus-Christ-Verbe régnera 1000 ans dans les délices. La Torah est mauvaise comme venant du créateur

inférieur et de ses anges, et il faut la combattre. Cérinthe adoptait donc le Père, le Verbe-Christ-Jésus, et par conséquent aussi la Mère-Esprit.

Après la ruine de Jérusalem, *Saturnin*, d'Antioche, disciple de Ménandre, et par lui, de Simon, développe ainsi le système : *Le Père inconnu* produit les Anges-Eons, par la Mère, sans doute. Mais à son insu, *Sept Anges* produisent le monde visible et les humains rampants. Le Père leur communique l'étincelle divine, l'âme, et ils marchent droit, mais Satan leur oppose des hommes pervers, et les bons humains sont malheureux. Le Messie, fils du Père, revêt *un corps apparent*, délivre et sauve l'Étincelle divine et la ramène au Père. Le système est complet ; il correspond aux Trois séphires supérieures et aux Sept inférieures.

Le syro-égyptien *Basilide*, autre disciple de Ménandre, développe davantage. Le Père inconnu produit, (par la Mère probablement,) *Sept émanations primitives* nommées Mente, Verbe, Prudence, Sagesse, Vertu = Dynamis, Justice et Paix, les Sept Séphiroth de construction. De là émanent les *Sept Anges* de chaque ciel, jusqu'au 365e = ABRAQSA, ΑΒΡΑΞΑΣ, en sept chiffres-lettres hébraïques et grecques ; ainsi chez les grecs payens ΝΕΙΛΟΣ = ΜΕΙΘΡΑΣ = ΜΕΝΟΣ = ΒΕΛΗΝΟΣ pour ΒΑΛΑΝΟΣ, = 365.

Les Sept Anges du dernier ciel produisent et régissent le monde matériel et les humains. Mais, anges inférieurs, ils se combattent, et les hommes sont malheureux. Le Père envoie son *Premier-né*, (le Verbe, sans doute) *Messie* ou *Christos*, prendre *l'apparence* humaine en *Jésus*. Christos se retire à la Passion, et Simon de Cyrène meurt crucifié à sa place. La Torah, la matière, mère du mal, le corps, œuvre de créateurs inférieurs, sont donc mauvais ; il faut les mépriser et les combattre ; le corps ne ressuscite donc pas.

Malgré toutes ces variations apparentes, ce système est un et panthéiste. On y trouve toujours : 1° la Trinité : le Père Inconnu, le Verbe-Christ-Jésus, la Mère, c'est-à-dire le Kéther, Khokmah, Binah des Kabbalistes, le Père, le Fils, l'Esprit des chrétiens. 2° la Production de Puissances spirituelles, anges ou

Eons, (analogues aux Séphiroth) qui forment des septénaires dont le Verbe fait partie. 3° la Production du monde matériel et humain par les plus inférieures de ces Puissances. 4° Un évènement malheureux, une chute dans le ciel, qui fait le malheur des hommes et nécessite leur Rédemption. 5° L'avènement de l'Homme apparent, le Christ dans Jésus, qui ramène au Père les âmes sauvées. 6° La haine du ou des créateurs mauvais, c'est-à-dire du Dieu des Juifs, et par conséquent, de la loi de Moïse, de la matière, du corps, du mal, son œuvre. Au point de vue chrétien, on trouve les trois principaux mystères : la Trinité, l'Incarnation (apparente), la Rédemption.

C'est ce système simple de Gnose samaritano-chrétienne, que la riche imagination de Valentin, l'étudiant d'Alexandrie, enrichit de généalogies ou générations interminables, mais dont on possède la clef, quand on comprend la synthèse que nous venons d'exposer. Il transforme les Sept Emanations primitives de l'Infini en Huit Eons conjugués deux à deux, pour avoir deux Tétractys, correspondantes et il admet : 1° Abyme Père-Pensée silencieuse, Mente Principe-Vérité ; 2° Verbe-Vie, Homme-Eglise ; en termes grecs : 1° Bythos Propator-Eunoia Sigé, Nous Archê-Alêtheia ; 2° Logos-Zoê, Anthropos-Ekklêsia, le principe actif étant toujours accouplé à un principe passif. Epiphane donne les noms des Eons dans un hébreu ou un syriaque tellement défiguré qu'il en est inintelligible ; il faudrait retrouver les vrais noms hébréo-syriaques dans un manuscrit inédit. Le christianisme orthodoxe nous montre la Trinité en Dieu même, bien au-dessus des triades de la Kabbale ; de même, le rêve philosophico-mystique de Valentin présente en double les Quatre Mondes des Kabbalistes et nous montre à une profondeur vertigineuse, par une série d'émanations panthéistes, sortant de Bythos, l'Infini, le Dieu suprême : 1° le Plérome, le Kénome, Khakamoth et ses anges, le Démiurge ; 2° les Mondes connus des Kabbalistes : le Démiurge, le Throne, les 7 Anges des 7 cieux, le Monde visible. Le livre apocryphe Descente et Ascension du Roi Messie, nous montre les Quatre Mondes (ch. III) sous cette forme chrétienne de la Résurrection : le

Bien Aimé fait son Thrône des épaules des Séraphins et envoie ses Douze Apôtres dans le monde.

Il ne semble pas difficile de retrouver dans les Eons de Valentin, combien défiguré que soit le système des Kabbalistes, les trois *Partsouphim* de leur colonne centrale, et même leurs Mondes caractéristiques. Pour cela débarrassons-nous des Syzygies ou Conjugaisons et n'en gardons que le principe mâle, actif. Nous trouvons d'abord, dans la première Tétractys, le *Propator*, l'Abyme incognoscible à la *Pensée* silencieuse de *Bythos*, *Emeq* en hébreu. C'est l'*En Soph*, l'Infini, dans *Kéther*, mais panthéiste, car tout procède par générations continues. Bythos *engendre* le Principe, *Arché*, *Réschith* en hébreu, la Lumière, la Substance primordiale, c'est-à-dire Nous, la Mente de Vérité, qui est le *Père*, c'est-à-dire l'*Abba* des Kabbalistes, le Fils unique ou Monogène des chrétiens, et le seul qui connaisse vraiment *Bythos*, le *Propator*. C'est évidemment *Khokmâh*, la grande Sagesse, dont la seconde Tétractys nous offre une doublure dans le Verbe de Vie, *Logos*, le *Memra* hébreu, et une image affaiblie dans *Anthropos* l'Homme de l'Eglise gnostique, l'Adam céleste de la Kabbale. L'ogdoade se réduit donc à une Tétractys, à un Tétragramme. Remarquons que le *Verbe* engendre une série de Dix Eons secondaires, que nous réduisons à cinq, en les déconjugant, et que l'*Homme* céleste en engendre Dix autres, c'est-à-dire cinq, ce qui nous donne une Décade presque séphirale, plus deux autres, ce qui fait douze, c'est-à-dire six. Mais le dernier engendre, (ce sont bien les *généalogies* c'est-à-dire les séries *interminables* de St Paul,) un couple, la *Sagesse parfaite* : *Khokmah Temimah*, le Savoir parfait, (dont le parfait, *Télétos*, est l'élément secondaire) troisième doublure gnostique. Cela fait 30 Eons, nombre des années de la vie de Jésus, d'après les Valentiniens. Sophia veut connaître l'Abîme incognoscible, mais en vain ; tous les Eons partagent ce désir et le Principe, *Nous*, à elle identique, plus haut, engendre, pour rétablir la paix et le bonheur, le couple *Christos*, le Messie (de la Séphire Tiphéreth), qui correspond bien à la séphire de la Sagesse, et l'Esprit-Saint, Pneuma, la Mère, l'*Imma* des Kabbalistes, dont le nom n'est

féminin qu'en hébreu, *Roukh*. C'est l'Intelligence des Kabbalistes, *Binah;* les épouses des Eons précédents ne doivent guère être que des doublures. L'ensemble du Plérome divin produit alors sa fleur, *Iésous Soter*, doublure du Messie, le Sauveur judéo-chrétien ; total 33 Eons = GL, mot hébreu qui signifie l'*Evolution*, ici l'Evolution du *Plérome*, de l'*Atsilouth*, et le Plérome recouvra la paix, car la tentative de la Sagesse l'avait ébranlé.

Nous entrons dans le *Kénome* ou monde de *Bériah*. L'effort intellectuel de la Sagesse fut si intense qu'il produisit une connaissance imparfaite, un savoir avorté, *Khakamoth*, la petite Sagesse (de Salomon), l'ensemble des Sagesses incomplètes, des Savoirs relatifs et, simple reflet animal, inférieur, de la grande Sagesse, du grand Savoir purement spirituel, c'est-à-dire supérieur. Elle produisit trois substances : *l'animale*, à elle consubstantielle, la *matérielle*, et même la *spirituelle*, sur le modèle des anges envoyés avec Jésus, pour la consoler. C'est une imitation peu adroite des trois modalités admises par les Kabbalistes dans l'âme une : *néphesch*, la vie végétative ; *roukh*, la vie morale; *neschâmâh*, la vie mentale, d'accord avec tout leur système, toujours trinitaire. Enfin Khakamoth produit le *Démiurge*, l'Architecte des Mondes, le créateur juif, (*Bônéh*, en hébreu), de sa substance animale, et celui-ci qui n'est pas un vrai créateur, (c'est plutôt sa mère, la petite Sagesse qui le dirige), mais surtout un Formateur, *Iôtsêr*, représentant le monde *Ietsirâh*, forma, de sa droite, les êtres animés, supérieurs, actifs, et, de sa gauche, les êtres inférieurs, inanimés, passifs. C'est un souvenir des deux colonnes extrêmes de la Balance des Kabbalistes, mais sans colonne centrale, sans terme conciliateur. Le Démiurge semble jouer ici le rôle d'un autre *Adam Kâdmôn*, car il siège sur un Throne, et sous son Throne, il produit les Sept Cieux des anges (différents des anges du Plérome), qui forment le *Sabbaton, l'Hebdomas*, correspondant aux Six Séphires de construction, plus le *Sabbath* de repos final, le Règne. Enfin il organisa la Matière, à lui co-existente, en fit le Monde visible, le Monde d'Action, *Asiah*, des Kabbalistes, en garda ce qui lui parut bien, en sépara et en rejeta ce qui lui parut mal,

origine du mal et de Satan, le Kosmocrator. Sauf *Bythos*, le seul vrai Dieu absolu, le Père, et peut-être Sigé la Pensée silencieuse, son épouse, tous les Eons mâles ne semblent que des variantes du *Fils : Ment, Verbe, Homme, Christ, Jésus* et les Eons femelles des variantes de l'Esprit : *Vérité, Vie, Eglise, Esprit-saint, Khakamoth.* Ce fait réduit tous les Eons fondamentaux à Dix, à Douze avec *Bythos* et *Sigé*, alors formant trois tétractys, probablement suggérées par les douze mois, les douze tribus, les douze Apôtres. Les 32 Eons rappellent les 32 Voies de la Sagesse, mais les 30 premiers sont les 30 ans de la vie de Jésus, d'après la Gnose. A la Restitution finale, Khakamoth sera l'Epouse du Sauveur dans le Plérome même, et les Esprits humains, les âmes pures des Pneumatiques, y seront les Epouses des Anges ; le Démiurge, dieu animal, prendra la place de sa mère au milieu du monde, avec les âmes animales des Psychiques, (les catholiques), qui y seront heureuses, hors du Plérome, jusqu'à ce que s'enflamme le Feu latent dans le monde, et qu'il y détruise toute matière. C'est la destruction finale par le Feu, du Judaïsme et du Christianisme ; ce Feu n'est, pour les Kabbalistes, qu'une purification, une rénovation de toutes choses par l'Esprit de sainteté de la troisième séphire, *Binâh*, qui s'appelle encore *Ignis ignem consumens*. C'est la Réinvólution après l'Evolution, comme chez les Kabbalistes.

Nous retenons surtout de cette exposition, la remarquable correspondance avec les quatre Mondes ou Etats des Kabbalistes : le Démiurge est la *Forme* perceptible du Dieu absolu sans forme, la Figure cognoscible de l'Infini incognoscible, mais ici travestie en ennemie ; nous trouvons ensuite le *Throne*, puis les *Anges*, enfin le *Monde visible*.

Notre justification d'avoir concentré les 33 Eons dans la Trinité, se trouve dans la doctrine plus simple de Simon et de ses disciples, et dans la formule d'initiation baptismale (Irénée, l. 1. ch. 18) : « In nomine ignoti *Patris* omnium (Bythos), in veritate *Matris* ommium (Spiritus), et in nomime descendentis *Iesu* (ou : Ejus qui descendit in Iesum) (Filius), ad unitionem et redemtionem et communionem virtutum. » C'est

ce que confirme Eusèbe (l. 4, ch. 11), dans son Hist. Eccl. — St Irénée l. 1. ch. 14) affirme que certains Marcosiens employaient l'hébreu dans leur baptême, et il traduit : « Supra omnem virtutem *Patris* Lumen quod vocatur imploro ; necnon et *Spiritum* bonum, et *Vitam*, quoniam in corpore regnasti. » St Augustin dit aussi (ch. XII, des Hérésies) : « Feruntur autem suos morientes novo modo quasi redimere, id est per oleum, balsamum et aquam et invocationes quas *hebraicis verbis* dicunt, super capita eorum. St Epiphane donne ces mots, mais trop défigurés.

Clément d'Alexandrie composa un Epitomé ou Compendium de la théologie Valentinienne sous ce titre suggestif : Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας, κατὰ τοὺς Οὐαλεντίου χρόνους επιτομή. L'expression χρόνους, temps, pour Eons, indique bien et le sens de cette conception et son origine de l'hébreu *Olam*, monde, c'est-à-dire espace et temps. Elle cadre avec l'application aux *années* de la vie du Christ. St Augustin dit de même (Des Hérésies, ch. XI) : De XXX° Seculo dicit (Valentinus) diabolum genitum, et a diabolo alios natos, qui fecerint hunc mundum. » Ce qui est inexact, car il fallait dire : le Démiurge produit, non du 30° Eon directement, mais de Sophia-Achamoth, et le Démiurge est absolument distinct du diable, le κοσμοκράτωρ. Cette doctrine est dite ανοτολικη', orientale, car elle vient de Samarie. Tatien, qui vivait sous Décius, se faisait gloire d'avoir quitté la philosophie grecque pour la philosophie *barbare*, c'est-à-dire orientale, judéo-samaritaine, qui, par Valentin, avait pris une couleur de plus en plus hébraïque, en se rapprochant des doctrines juives des Kabbalistes, mais combien défigurées ! Tatien affirme que la philosophie barbare, c'est-à-dire hébraïque, nécessairement, non la gnostique simplement mais la gnostique hébraïque, est plus ancienne que la philosophie grecque. Et en effet, il affirme des démons et surtout de l'âme et de Jésus-Christ, des étrangetés incompréhensibles à qui ne connaît pas les doctrines des Kabbalistes. — Pour être impartial, il nous faut signaler encore ce fait que, les Kabbalistes modernes appellent leurs trois

triades : monde intelligible, monde moral, monde visible, sensible. Or dans l'*Oratio IV in Solem Regem*, de Julien, l'empereur néo-platonicien, on retrouve cette triple hierarchie des Mondes : κόσμος νοητός, l'intelligible ; κόσμος νοερός, l'intelligent ; κόσμος αισθητός, le sensible, chacun ayant un principe central, source de puissance et objet du culte, ce qui donne une trinité, mais le Soleil spirituel, Verbe divin, étant le centre du Monde intelligent, le monde central. Cette conception correspond exactement, en dehors de tout paganisme, à la concentration des Séphires dans la colonne du milieu. La Gnose n'a rien d'aussi exact ; la conception de Julien est-elle une adaptation du christianisme ou de la Kabbale, ou bien les Néo-kabbalistes ont-ils emprunté une expression néo-platonicienne ? C'est plus probable. Mais cet emprunt ne s'explique précisément, que par l'exacte ressemblance du fonds même de la pensée, et le problème reste entier.

Valentin dogmatisait vers 150 après J.-C. Or dans sa doctrine, il est telles expressions, telles idées, qui ne peuvent venir ni des chrétiens ni des philosophes et qui semblent plus ou moins directement prises aux Kabbalistes, comme le nom et l'idée de *Sophia Achamoth*, c'est-à-dire *Khakamôth*, la petite Sagesse de Salomon qui, pour les Kabbalistes, correspond au Royaume, comme le nom et l'idée de *Bythos*, l'Abyme, l'Infini considéré dans la Couronne. L'explication de l'origine de la matière est, au fond, celle des Kabbalistes, mais en remplaçant l'idée de création par celle d'émanation. La doctrine des Pneumatiques, des Psychiques et des Physiques ou Hyliques, est la doctrine trinitaire des Kabbalistes, qui distinguent dans l'âme, la *Neschamah* ou ment, la *Roukh* ou esprit et la *Néphesch* ou corps vivant, qui répondent aux trois triades séphirales. Cette doctrine est moins naturelle dans le système binaire des Syzygies. Or Valentin, d'après St Irénée, ne fait que marquer de son empreinte personnelle l'hérésie des gnostiques antérieurs, qui eux-mêmes l'accusaient de mauvais plagiat, et nous avons vu que l'accusation est juste. D'après Irénée encore, (l. 1, ch. 32), les Simonistes disaient qu'il existe une Lumière primor-

diale dans la vertu de Bythos (la source sans fond des Kabbalistes), Lumière heureuse, incorruptible et infinie (la Lumière de la Couronne). D'après Eusèbe, c'est Simon qui a prononcé : « Ἦν Θεὸς και Σιγή, Erat Deus et Silentium ; » la Pensée silencieuse qui parait bien être la Privation, le Rien coronal de la Lumière primordiale, inaccessible à toute créature, de la Kabbale. C'est la seule Epouse de Dieu pour Valentin, c'est-à-dire sa seule relation passive, mais pour Ptolémée, son disciple et contemporain, Bythos a deux épouses, la Pensée et la Volonté, attributs invisibles (de la Sagesse des Kabbalistes) rendus perceptibles à un degré plus bas, la Pensée par *Nous*, la Ment et la Volonté par la Vérité. Pour tous, le dernier Eon, est l'Eglise, c'est-à-dire le Royaume des Kabbalistes. Ptolémée ajoute que les Eons, (comme les Séphiroths), ne sont que des diathèses ou affections, et des dynamies ou forces, (les *Kokhoth* de la Kabbale). Pour Colarbase, ce ne sont que des points de vue d'après lesquels on peut considérer le *Propator* abyssal : pensant il est *Père*, produisant il est *Vérité*, réalisant il est *Homme*, (l'Homme Orient sans doute, *Adam Kadmôn*) ; élisant les Elus, il est *Eglise*, (Royaume) ; le *Verbe* produit le *Fils* premier-né et la *Vie* ; d'où les 8 premiers Eons fondamentaux (autre forme des 7 primitifs). Le Dieu suprême Bythos n'est pas le Créateur de cet univers-ci et de ses lois, mais le *Démiurge*, corruption probable, à un certain point de vue, du *Sandal-Phone* des Kabbalistes, la Voix de l'Orient qui préside au monde visible *Asiah*. Un autre disciple contemporain fut Secundus, qui fit des Eons des *Ousiai*, Essences subsistant par elles-mêmes, les distribua sur deux colonnes, une droite et une gauche comme les Kabbalistes qui, eux, ont en plus la colonne centrale de pondération, d'où ressort la Balance. Il ajouta à la double Tétractys, qui semble un double Tétragramme, la Lumière et les Ténèbres, ce qui fait Dix Eons primitifs, comme les Dix Séphiroth de l'Atsilouth. Le mot Tétractys semble indiquer l'influence de Pythagore à côté de celle du Judaïsme samaritain. — Au IIᵉ siècle, Marc le Magicien, autre disciple de Valentin, parle par évolution symbolique des lettres, encore comme les Kabbalistes. Ainsi, le

premier Mot émis par l'Etre insondable en gestation du Monde, c'est APXH, (la RêШIT des Kabbalistes, la Sagesse-Principe), mot de 4 lettres ; le 2ᵉ fut aussi de 4 lettres, (ΣΙΓΗ ?) d'où la double Tétractys ; le 3ᵉ de 10 et le 4ᵉ de 12 (les 22 lettres hébraïques ?) total 30 lettres-éons. A la restauration finale, toutes les Lettres, contractées en une seule, auront la même prononciation. C'est encore la doctrine kabbaliste de la Réinvolution après l'Evolution, ainsi que de l'unité finale de Iahwéh et de son Nom. Marc inventa aussi le *Corps de Vérité*, adaptation des lettres au corps humain, imitation de l'Homme symbolique des Kabbalistes. D'après la règle de l'ATBaШ hébreu, il posait AΩ pour tout le corps et commençait l'adaptation aux parties du corps BΨ, ΓΧ etc. Ce corps littéral était donc l'Alpha et l'Oméga, c'est-à-dire l'Aleph et le Tau de toutes choses, et, comme tel, il devait l'adapter au Christ.

Il connait l'écriture en plein, et même le plein du plein, à l'infini, comme les Kabbalistes. En résumé, il manie symboliquement les lettres dans l'esprit du *Sépher Ietsirah*. Le Zohar connait aussi une espèce de tétractys, car (I, 246, b), nous avons vu : « *La Pensée* (la Sagesse de Rêschith, Arché, Principe) est le commencement de toute évolution... En se développant, elle arrive à l'endroit où repose l'*Esprit*, qu'on nomme Intelligence. Cet Esprit se développe et produit une *Voix* (la Science ou Gnose)... qui est feu, eau, air. Cette voix devient le *Verbe*... et l'on entend des *Paroles* de Raison... La *Pensée*, *l'Intelligence, la Voix et le Discours sont un.* » C'est la doctrine même du Sépher Ietsirah. On pourrait prendre d'après ce texte zoharite, *Sigé*, la Pensée silencieuse pour la Sagesse, comme *Bythos*, l'Abyme, pour la Couronne des Kabbalistes. Marc imite même la Kabbale pratique, et Irénée (l. 1. ch. 12) l'accuse de faire des prodiges par la puissance de l'ange *Azazel*, c'est-à-dire de Satan. Ajoutez à tout cela que les Gnostiques appellent les mauvais Esprits προσαρτήματα appendices, et les Kabbalistes *kelippôth*, dernières écorces, scories, c'est-à-dire êtres nus du monde spirituel. — Toutes ces ressemblances suffisent, malgré les dissemblances fondamentales, à établir la grande probabilité d'emprunts aux Kabbalistes, et par conséquent cette constatation confirme les preuves données par ailleurs, de l'existence de la Kabbale israélite, dès le premier siècle du Christianisme.

Dr P. NOMMÈS.

VIE ET POÉSIES DE BÉDROS TOURIAN.

Je suis de ceux qui croient à l'immortalité de la poésie, car il y a eu et il y aura de tout temps quelque chose d'immatériel dans l'homme, et même dans tout ce qui, superficiellement jugé, paraît être purement matériel, il y a plus de poésie qu'on ne le pense en général. A ceux qui soutiennent que la poésie a fait son temps et que la science est appelée à lui porter le coup de grâce, on pourrait répondre que poésie ne veut pas dire ignorance et que les plus grands savants ne sauraient s'empêcher d'avoir des heures de rêverie et même de les considérer comme les plus heureuses de leur existence. Arrivé au bord de la mer libre, l'homme sentira toujours s'élargir son cœur, quand même il y aura été transporté par le chemin de fer électrique. Il se sentira toujours ému en entendant une chanson qu'il a aimée jadis, peu importe si elle lui est répétée par le phonographe. La nouvelle de la mort d'une mère chérie ne le laissera point froid parce qu'elle lui aura été transmise par le télégraphe, et il ne courra jamais à son laboratoire pour analyser un beau regard qui lui aura traversé l'âme.

Mais si, pour le plus grand malheur de la race humaine, la poésie est destinée à périr un jour dans le courant du mercantilisme moderne, l'Orient sera certes le pays qui abandonnera le dernier le culte des muses, comme il a probablement été le premier à lui élever des autels. En effet, l'Orient est encore aujourd'hui tel qu'il était alors qu'il a donné naissance à toutes les poésies, à tous les arts, à toutes les religions : comme sa beauté est éternelle, il sera une éternelle source d'inspiration. Dans ces heureux pays, où le brouillard anglais est chose inconnue, le soleil est toujours aussi radieux qu'à l'époque de

Zoroastre, la voûte azurée aussi majestueuse qu'à l'époque de Moïse, la mer aussi bleue qu'au temps d'Homère, les vins aussi généreux qu'aux jours des chantres de Coghthn, les coursiers aussi belliqueux qu'au siècle d'Antar et les filles aussi ardentes qu'au siècle de Sadi. Cette fée indolente, ceinte d'une éblouissante auréole, couverte de pierreries et d'une robe aux couleurs voyantes, et enveloppée d'un nuage de myrrhe et d'encens, aura toujours à ses pieds des lyres qui chanteront ses charmes pleins de mystère.

Parmi ces peuples de l'Orient, le moins connu et peut-être le plus digne de l'être, c'est le peuple arménien, trait d'union entre le génie de l'Asie et celui de l'Europe. La poésie a été de tout temps en honneur en Arménie, depuis l'époque des chantres de Coghthn jusqu'à nos jours. Un pays qui, en hiver, se couvre d'une épaisse cuirasse de glace et disparaît, en été, sous un immense tapis de verdure, émaillé de myriades de fleurs d'une beauté extraordinaire ; un pays où se dessinent tant de beaux lacs et que sillonnent tant de fleuves et ruisseaux au cours majestueux ou rapide ; un pays de vallées et de montagnes qui se succèdent sans interruption, ayant à leur centre l'Ararat aux neiges éternelles, fier comme au jour où se cramponnait à sa crête la planche de salut de l'humanité ; un tel pays était naturellement destiné à produire des chantres, des bardes et des poètes. Plus tard, les luttes homériques qui ont ensanglanté l'Arménie, la guerre à outrance que le christianisme y a déclarée au mazdéïsme, le terrible duel entre la croix et le croissant, les persécutions sans nombre qui ont assailli les Arméniens, vaincus mais jamais écrasés, ont ajouté à la poésie innée de la race, tout en lui imprimant un profond cachet de mélancolie. Ce peuple a emporté avec lui sa poésie dans tous les pays où il a dû émigrer pour échapper à ses bourreaux.

Le poète que j'entreprends de révéler aux lecteurs du *Muséon*, appartient à une famille arménienne émigrée à Scutari, jolie petite ville qui s'élève sur la côte asiatique du Bosphore, en face de Stamboul. Bédros Tourian, fils d'un humble forgeron, naquit à Scutari le 1er juin 1851 et y mourut le 2 février 1872.

Il fit ses études à l'école primaire de Sourp Garabed, située dans le quartier arménien de cette ville. Il quitta l'école à l'âge de 15 ans, avec un maigre bagage de notions élémentaires. Sans guides et sans livres, il se mit à coucher sur le papier ce que lui dictait son génie précoce ; sa misère était telle qu'il travaillait la nuit à la lueur d'une de ces petites lampes d'argile qui éclairaient à cette époque-là les cabanes des plus pauvres parmi les habitants de la Turquie. Il fut donc, à proprement parler, fils de ses œuvres.

N'ayant pas de quoi faire imprimer ses écrits et ne pouvant pas trouver à Constantinople un éditeur qui se chargeât de publier les œuvres d'un enfant inconnu, il prit le parti de publier de temps à autre, dans les feuilles locales, quelques-unes de ses poésies. Elles émurent les lecteurs par leur mélancolique beauté ; mais, à l'entendre parler de sa mort prochaine, bien des gens, qui ne le connaissaient pas personnellement, haussèrent les épaules, croyant avoir affaire à un de ces poètes qui se moquent du public, en posant pour des moribonds, alors qu'ils arrondissent en réalité leur ventre avec leur bourse. Peu après, on apprit sa mort à la fleur de l'âge, et l'émotion de ses compatriotes ne connut plus de bornes. La société *Enther-tzassiratz* (des amis de la lecture) de Scutari publia à ses frais, dans l'année même de sa mort, ses poésies et une partie de ses drames, la jeunesse arménienne fit ériger sur sa tombe, dans le cimetière de sa ville natale, un obélisque en son honneur, et sa mémoire fut honorée par toute la nation comme celle d'un des plus grands poètes de l'Arménie.

Cet enfant de génie, enlevé à l'âge de 20 ans au culte des muses, aurait probablement été un des plus grands poètes de l'humanité, s'il était né sous une étoile plus propice. Bédros Tourian était la poésie incarnée. Il avait la conscience de sa vocation, et il écrivait à un ami peu avant sa mort : « Ce que j'ai aimé le plus dans ce monde, c'est le chant. Je veux que mon dernier souffle soit aussi une chanson. Celui qui ne chante pas ou qui ne sait pas chanter, est privé de la douceur de toucher l'idéal du sentiment, de l'harmonie, du beau et de

l'aimable. Le premier cri de l'homme est une hymne. La nature toute entière est un cantique. Etre jeune et chanter, être vieux et prier. »

Après la poésie, ce qui attirait le plus ce cœur enthousiaste, c'était le théâtre. Avant lui, la scène arménienne ne répétait que les phrases sonores de trajédies dont le sujet était invariablement emprunté aux épisodes héroïques de l'histoire ancienne de l'Arménie. Tourian s'éleva contre cette tendance, fit à l'amour une plus large part dans ses pièces, et voulut puiser de préférence ses sujets dans la vie contemporaine. Son premier essai de ce genre date de 1867 ; il n'avait pas encore 16 ans quand il composa son *Vart yev Chouchan*, drame en quatre actes, emprunté à la vie de famille et relevé par des épisodes de la vie des brigands de l'Ararat. Il composa plus tard trois autres drames : *Sev hogher*, *Asbadagouthyounk Barsgatz i Haïs*, et *Angoumn archagouni harsdouthyan*, ce dernier étant le meilleur sous le rapport littéraire, bien que tous les trois soient également animés par l'ardent patriotisme de l'auteur. Le *Thadron*, drame en cinq actes et neuf tableaux, qu'il composa un an avant sa mort, est une étude de mœurs contemporaines, un peu risquée peut-être. Toutes ces pièces figurent dans le volume publié à l'imprimerie Aramian de Stamboul par les soins de la Société *Enthertzassiratz*, qui annonce dans la préface qu'elle a découvert parmi les manuscrits du poète quatre autres drames : *Dikran II*, *Ardachès Aschkharhagal*, *Gordzanoumn Hrovma*, et *Chahadagouthyounk Haïotz*. La Société se proposait d'en former un second volume, mais les rigueurs de plus en plus croissantes de la censure turque ne lui permettront plus de mettre en œuvre son projet. Tout ce qui a pu être publié depuis, consiste en quelques lettres du poète, pleines d'élévation et de mélancolie, qui furent insérées dans un journal arménien de Constantinople, l' *Arévelk*.

Tourian ne se contenta pas de composer des drames ; il affronta la maladie qui minait les dernières années de sa vie, pour monter plus d'une fois sur la scène, avec l'idée fixe d'encadrer dans son jeu la réforme qu'il méditait pour le théâtre

arménien : celle d'en exclure le caractère mélodramatique pour y introduire la vérité et la vie. De l'aveu de tous ceux qui l'ont vu jouer, il déploya les qualités d'un artiste de premier ordre, et ses compatriotes se rappellent encore avec admiration l'habileté dont il fit preuve dans la représentation en arménien du drame de *Jane Grey*, où il jouait le rôle d'Edouard VI. Cet adolescent fragile, qui captivait ses interlocuteurs par son caractère doux et aimant, non moins que par la pureté angélique de ses mœurs, faisait trembler les planches, superbe comme un lion et foudroyant l'auditoire de l'éclair de ses yeux.

Les drames de Tourian, toujours entremêlés de chansons, ne manquent pas de beaux passages, mais c'est dans ses poésies que se révèle tout le génie du jeune écrivain, bien qu'elles soient d'une valeur inégale et souvent dépourvues d'art poétique. Quand cet élève de la nature chante la patrie, sa lyre a des accents épiques ; quand il chante l'amour, elle reprend le ton d'une douce résignation. Mais cette résignation est plus apparente que réelle, car le poète, qui est désolé de sa pâleur et qui se sait atteint d'une phtisie incurable, se révolte parfois contre sa cruelle destinée. De là ses excès dans le coloris, la profondeur de son amour et de son amertume, ses cris déchirants, et cet orage qui gronde sous le calme extérieur.

C'est la première fois que la série complète des poésies de Tourian est traduite en une langue étrangère. J'ai tenu à rester fidèle au texte arménien, mais j'ai dû corriger certains passages du livre publié à Constantinople *(Daghk yev thadrercouthyounk Bédrossi Tourian)*, évidemment altérés par la faute du compositeur, de même que j'en ai quelquefois corrigé la ponctuation. Je publie aujourd'hui, à titre de spécimen, quatre de ces poésies, deux patriotiques et deux érotiques.

La poésie suivante a été composée par Tourian à l'âge de 17 ans. Le poète a mis dans ces vers toute son âme patriotique, ulcérée par l'indifférence de certains de ses compatriotes.

DOULEURS DE L'ARMÉNIEN.

Patrie ! ma petite mère t'a déplorée toujours auprès de mon berceau, au lieu de chanter de douces berceuses. J'ai senti avec son baiser une goutte de larme ; mes yeux n'ont vu qu'un ciel de pleurs. Le zéphire, ne visitant que les fleurs de tes ruines, n'est pas venu caresser mon front de pèlerin. Patrie qui est tombée après avoir fait naître des siècles de gloire, les ruines et sépulcres moussus soutiennent seuls les géants de l'Ararat, où gémit le génie de l'Arménie, avec des plaies saignantes au front ! Mais en vain ! pour te consoler, il ne faut pas des plaintes, des gémissements, des lamentations, des pleurs et des soupirs, mais des fronts généreux où perle la sueur, des flancs et des poitrines d'où jaillit le sang.

Noire terre vêtue de cendre, imbibée de sang, où règnent la terreur et de tristes souvenirs, les doux anges de l'espérance ont fui ton sein, sans te laisser même un laurier ensanglanté. Des chaînes noires m'ont servi de maillot ; l'épée a veillé sur mon cœur, dans les ténèbres. Suis-je Arménien, alors que tu n'es pas à moi, Arménie, que tes obélisques superbes et fiers sont réduits en piédestaux, et que ton trône et ta mémoire ont passé aux étrangers ? Tu portes à présent une couronne tressée d'épines, de cyprès noir ; tu n'as plus ton éblouissante couronne d'autrefois, dont les pierres précieuses ont été remplacées par les sueurs glacées et pétrifiées des pensées amères qui ont paré ton front ridé.

Le bulbul, amoureux de la rose, s'est envolé en tremblant, à la vue du sein ensanglanté de la fleur. Les ailes délicates du Deuil furent mouillées de larmes, lorsqu'il vit les blessures des poitrines gonflées d'amour des vierges. Lyre, baiser, ramage et murmures se turent ; l'adieu régna partout, et les lèvres amoureuses embrassèrent en silence le sol noir, les rochers et les flots. Des milliers d'esprits s'envolèrent mollement, pénétrés de chagrin. Les muses de l'Ararat, toutes tremblantes abandonnèrent couronne et lyre. Les champs, les vallées et les montagnes, les vagues, les rocs et les glaces te pleurèrent, pauvre

patrie arméniene, pour qui les renégats creusèrent mille tombes noires !

C'est l'Arménien qui a renversé ta couronne éclatante et qui a accumulé des nuages noirs sur ta tête blanchie ; il a poussé des cris de douleur plus tard, lorsqu'il descendait au tombeau, mais il expirait et n'avait pas à la main une foudre pour dissiper ces nuages orageux et délivrer des chaînes la patrie. Le souffle de la mort murmura au fond des cyprès. L'Arménien, fou de terreur, s'enfuit de son pays. Il abandonna les ruines et le sang, il y enterra la gloire et l'enthousiasme, Il voit maintenant le funeste présent, il ne fait pas un effort pour te sauver, Arménie ! Devenu insensible de siècle en siècle, il ne se souvient pas de toi, il ne se hâte pas de t'embrasser avec effusion.

* * *

Dans la poésie suivante, qui recèle un patriotisme sans bornes, Tourian se plaint de certains Arméniens conservateurs qui, pour justifier leur indifférence, objectaient que s'il poussait la jeunesse à prendre les armes contre les tyrans, c'était parce qu'il n'avait pas de fils à sacrifier, vu qu'il était célibataire.

SOUHAITS A L'ARMÉNIE.

Quand, la nuit, les gouttes brillantes de la rosée pleuvent sur les herbes, les feuilles et les fleurs, et que les étoiles luisent au ciel en chassant les ténèbres, mes yeux obscurs font jaillir des larmes et des étincelles. Quoi ! t'oublier, Arménie ! Jamais ! mais devenir un cyprès noir et te donner de l'ombre !

Le ciel étoilé ne peut pas me consoler ; il est le voile plein de larmes du sommet de l'Ararat. Votre souvenir m'est délicieux comme la première larme d'amour de la vierge, tombeaux ! ruines ! Vous oublier ! Jamais ! mais devenir un torrent de pleurs et vous couvrir de rosée !

Non ! ni le fer, les chaînes, la prison, les abîmes ni les précipices, le tonnerre, ni la foudre, le glas ni les flambeaux de la mort, ne peuvent un seul instant cacher sous la terrible pierre

noire votre ardent souvenir, jours de liberté ! Vous oublier ! Jamais ! mais devenir du feu et vous rendre à l'Arménien !

Les voûtes émaillées de fleurs, le parfum, l'étincelle ni la beauté de la joyeuse nature, les regards ni les sourires de mon amante, les doux zéphires, les flots d'argent du ruisseau n'ont pu arracher un seul instant à mon cœur votre feu, jours de gloire ! Vous oublier ! Jamais ! mais devenir une mèche et vous éclairer !

Quand chatoient les pâles étoiles de l'aurore, le tendre ramage du bulbul soupirant après la rose, les harmonies de la nature ne sauraient vous rendre, ô soupirs où rugissent les cyprès ! Noires journées, vous oublier ! Jamais ! mais devenir du sang et vous rougir !

Les sombres montagnes de l'Arménie sourient peut être, ou fument les glaces de la Sibérie ; mais d'inflexibles âmes noires et griffes noires viennent étouffer la protestation de mon âme libre. Justice, t'oublier ! Jamais ! mais devenir un glaive et te faire pénétrer dans les cœurs !

Jusqu'à quand crierai-je ? Personne n'écoute ma voix. L'Arménien ne secoue jamais sa chaîne rouillée. Il ne balbutia point avec moi le mot de droit. Il me dit avec ironie : « Tu n'es pas un père, » et sa voix ne me charma pas. Arméniens et chaîne, vous oublier ! Jamais ! mais devenir un souffle et vous ranimer !

Quand le riche et le prêtre seront enflammés de patriotisme ; quand la lumière et l'amour auront perché dans les cœurs arméniens ; quand l'Arménie aura produit des enfants libres ; quand les feux de la fraternité et de l'amour seront allumés ; t'oublier, ma lyre ! Non ! mais après ma tombe, devenir ta voix et gémir sur l'Arménien !

* * *

La jeune musulmane de l'Orient, si lascive en général, sera toujours pour les poètes une source d'inspiration, grâce au voile mystérieux dont elle couvre ses traits. Les vers que lui dédie Tourian comptent parmi ses meilleures productions.

LA TURQUE.

Il est soir. L'horizon est en flammes. Il passe une voiture, lente comme un cercueil. Une belle y palpite, couchée. O Dieu ! serait-ce une fille du crépuscule ? Si elle regarde, on dirait : « Elle va s'évanouir à l'instant ! »

Elle ressemble à une statue de cire. Qu'elle est blême ! sa voilette de tulle est comme un fin linceuil pour les roses pâles de ses joues. Dieu ne la rallume que par ses deux yeux. Si elle sourit, on dirait : « Ah ! elle va s'éteindre à l'instant ! »

Elle veut regarder, mais elle se pâme davantage. Son cœur, embrasé d'amour, fume comme de l'encens ! Elle est la reine des rayons et des parfums, un papillon fatigué qui cherche un juchoir de fleurs. Si elle se meut, on dirait : « Elle va s'envoler à l'instant ! »

Sa poitrine est agitée comme un océan. Elle veut aimer ! s'évanouir avec un baiser ! se consumer ! se faner ! se jeter, épuisée de fatigue, dans la tombe ! vider la coupe de feu de l'amour jusqu'à la dernière goutte ! Si elle rougit, on dirait : « Elle va s'embraser à l'instant ! »

Abeille du cœur, comme a dit Lamartine, qui suce le cœur au lieu de la fleur et qui a pour miel l'amour ! Moi, je l'appelle une vierge dont le cœur est un immense ciel d'amour qui n'a pas d'horizon encore. Si elle parle, on dirait : « elle va se consumer à l'instant ! »

Elle brûle, brûle toujours sans se consumer, semblable à la chandelle allumée dans le temple par la femme pauvre. Comme les astres, elle aime à briller la nuit. C'est un feu qui s'est détaché du flanc de l'amour à la chevelure de flamme... Si même elle meurt, on dirait : « Elle va naître à l'instant ! »

* * *

La poésie suivante est probablement la meilleure des 37 poésies du jeune écrivain. C'est un chef-d'œuvre de sentiment où Tourian donne la mesure de son génie, une page qui ne pâlirait pas devant les écrits des meilleurs poètes de l'Europe. Ecoutons plutôt pour juger :

Petit lac.

Petit lac, pourquoi tes flots restent-ils stupéfiés et ne bondissent ils plus ? Est-ce parce qu'une belle femme s'est mirée avec désir dans ton miroir ?

Ou est-ce parce que tes flots admirent l'azur du ciel et ces nuages éclatants qui ressemblent à ton écume ?

Mon petit lac mélancolique, soyons amis. J'aime aussi comme toi à me recueillir, à me taire et à méditer.

Mon front a autant de pensées que tu as de flots ; mon cœur a d'aussi nombreuses plaies que tu as d'écumes.

Mais si les constellations du ciel venaient à tomber toutes ensemble dans ton sein, tu ne pourrais pas ressembler encore à mon âme, qui est une immense flamme !

Là, les astres ne meurent pas, les fleurs ne se fanent pas, les nuages ne mouillent pas, quand vous êtes calmes, toi et l'air.

C'est toi qui est ma reine, petit lac, car lors même qu'un vent te fait rider, tu me gardes encore en tremblant dans ta profondeur émue.

Bien des personnes m'ont repoussé, en disant : « Il n'a qu'une lyre. » L'une a dit : « Il est chancelant ; il n'a pas de couleur. » Une autre a dit : « Il se meurt ! »

Personne n'a dit : « Pauvre enfant ! Pourquoi donc se consume-t-il ainsi ? Si je l'aime, peut-être il deviendra beau et ne mourra pas. »

Personne n'a dit : Ouvrons le triste cœur de cet enfant, pour voir tout ce qui est écrit là-dedans... » — Là, il n'y a pas un livre, mais un incendie.

Il y a là des cendres !... un souvenir !... Que tes flots se troublent, petit lac, car un désespéré s'est miré avec envie dans tes profondeurs !...

Minas Tchéraz.
Professeur à l'Université de Londres.

LE ROI DANS L'ANCIENNE ÉGYPTE.

Pendant toute la durée de l'histoire Égyptienne le roi y eut à remplir une triple position. Envers les dieux il fut le médiateur donné entre eux et les hommes, contre les ennemis de l'Égypte il était le premier général, et pour ses sujets le souverain absolu. Cela dépendait des circonstances, qu'il crût personnellement devoir accentuer principalement sa position comme grand-prêtre ou celle comme roi ; sa dignité demandait en tout cas une combinaison de ces positions. En général les princes puissants se sont montrés plutôt comme rois, les princes faibles plutôt comme prêtres ; ils cherchaient alors à regagner l'influence perdue dans le domaine politique par une position spirituelle. En théorie la position comme prêtre était regardée, ainsi que le démontrent les titres royaux, comme la plus essentielle ; de même que dans des autres pays cette fonction du souverain se maintint le plus longtemps. De la même manière nous voyons à Athènes et à Rome la désignation d'une autorité sacerdotale comme βασιλεύς où comme *rex sacrorum* survivre à la chûte de la monarchie. On n'a pas osé interrompre envers la divinité la continuité de la fonction, même pas lorsqu'on trouvait bon de changer sous ce rapport les institutions politiques.

Dans la vallée du Nil la position sacerdotale du roi est dénotée par son titre principal *suten net*, qui désigne mot à mot le grand-prêtre du nomos d'Héracléopolis magna et le grand-prêtre de celui de Coptos, et n'a gagné que plus tard le sens de roi de la Haute et de la Basse-Égypte. Les divinités principales des nomes cités furent à Héracléopolis magna Ḥer-schefi-u, l'Arsaphes des auteurs Grecs ; à Coptos Chem,

comparé par les anciens à Pan. Tous les deux sont regardés comme des divinités de la vertu générative dans le sens le plus ample du mot, qu'elle se manifeste dans la vie des hommes et des bêtes, ou dans celle de la nature se renouvellant chaque année. Ces deux personnages n'ont joué en eux-mêmes pendant les temps historiques de l'Égypte qu'un rôle secondaire. Chem ne gagne de l'influence que lorsque sa personne et son nom sont combinés avec ceux du dieu ithyphallique Amon-Râ de Thèbes ; pour Arŝaphes des textes anciens donnent à entendre qu'il fut regardé comme fort puissant dans des temps plus reculés encore et qu'il perdit alors peu à peu son autorité. Le titre royal indiqué doit donc son origine à un temps, pendant lequel Arsaphes et Chem lui-même étaient encore considérés comme principalement influents, temps, beaucoup plus reculé que celui, dans lequel se developpa le culte des divinités regardées plus tard comme les plus essentielles, celui de Ptaḥ, Râ, Amon. Cette période préhistorique voyait déjà dans le roi avant tout le grand-prêtre, et le titre, se rapportant à ce fait a été conservé depuis jusqu'à la fin de la monarchie Égyptienne.

Dans les temps postérieurs parfois même le nom du souverain est pris de sa fonction pontificale. Ainsi certain roi de la 13e dynastie est nommé Mer-menfitu, avec le titre du grand-prêtre de Mendes, d'un nome, qui vénérait avant tout une divinité génératrice se manifestant sous la forme d'un bélier et se confondant plus tard avec Osiris, le souverain des morts. Plusieurs Pharaons de la 21e dynastie portent le titre « grand-prêtre d'Amon-Râ » de Thèbes, comme prénom, etc.

Si le titre du roi est pris de cette manière de certaines prêtrises, il n'est pas permis de déduire de ce fait, que l'état sacerdotal du roi eut été restreint aux dieux, dont il est cité ici comme prêtre. Tout au contraire : le roi avait le droit d'entrer à chaque moment dans chaque temple de la contrée, de paraître devant chaque dieu et d'y accomplir toutes les cérémonies appartenant au grand-prêtre actuel du temple. Ainsi le roi Piânchi, qui traversa l'Égypte vers 750 A. C., put entrer à Héliopolis sans plus de façons dans le temple, ouvrir le sanctuaire et voir face à face le dieu solaire Râ.

Ainsi qu'une foule de formules le prouvent, l'exercice de la grand-prêtrise fut au commencement non un droit, mais un devoir du roi. Il avait alors à faire l'offrande principale pour chaque Égyptien défunt, et en commémoration de ce fait cette cérémonie garda depuis le nom de « Royale offrande ». Lorsque l'agrandissement de l'empire rendit impossible l'exécution de toutes les fonctions sacerdotales, le roi fut forcé de les transmettre à des employés, qui les accomplissaient en son nom. Mais il ne renonça pas pour cela à sa position pontificale, et l'usage dura toujours, que le monarque eut à faire en personne les offrandes et réciter les prières aux jours de certaines fêtes, comme pendant la fête de la victoire sur un peuple étranger et à la fête principale de la récolte.

Le pouvoir d'exercer ses fonctions sacerdotales était déduit en ce qui concerne le roi, du fait qu'il était regardé comme un dieu, qui passait quelque temps comme homme sur cette terre, mais restait néanmoins similiaire aux dieux résidants dans les cieux. Il pouvait donc espérer ou plutôt exiger d'eux, comme d'êtres homogènes, la réalisation de ses désirs ; car dans le culte égyptien la formule « do ut des » fut l'idée principale. Le roi donnait au dieu des offrandes afin de lui procurer la nourriture et les boissons, et le garantir contre la faim et la soif. Pour ces bienfaits il demandait une récompense équivalente. Si cette dernière n'arrivait pas, le dieu perdait son droit aux offrandes et s'exposait par là à de graves inconvénients (1).

Erman (2) a essayé d'établir une différence de rang entre le dieu-roi et les autres personnages du panthéon, en expliquant, qu'Amon-Râ, Osiris, Horus et les autres divinités étaient nommés « dieux grands », tandis que le roi devait se contenter en général d'être « le dieu bon ». Cette distinction ne peut se maintenir vu les données des inscriptions. Lorsque celles-ci parlent des dieux grands, ils ne le font pas par antithèse quant au roi, mais aux dieux petits, c'est-à-dire aux personnages ne jouissant dans le temple en question que d'une véné-

(1) Voy. Wiedemann dans *Le Muséon* X, p. 42 sqq., 199 sqq

(2) Aegypten, p. 91.

ration plus insignifiante. Parfois l'une ou l'autre divinité porte aussi dans un autre contexte l'épithète de dieu grand, mais cela n'arrive que pour peu de dieux. Ce sont alors des divinités, auxquels on attribuait une position royale, comme à Osiris, le roi du pays des morts, ou à Amon-Râ, le souverain du Duat, du territoire souterrain, de sorte que cette désignation se rapporte plutôt à leur royauté qu'à leur divinité. En effet dans les temps les plus anciens le titre « dieu grand » est la désignation ordinaire du Pharaon, portée p. ex. par Snefru et Chufu (1), les premiers rois de la 4ᵉ dynastie et les premiers souverains, dont on possède des monuments contemporains. Plus tard ce titre a été suppléé pour le roi souvent par *neter nefer*, groupe, que l'on traduit ordinairement par « dieu bon », tandis que la traduction « dieu beau » — beau est le sens fondamental de *nefer* — paraît être plus recommandable. Comme chez beaucoup d'autres peuples on avait en Égypte l'opinion, que le roi devait être particulièrement beau, de même qu'on le représentait, également d'une manière analogue à d'autres peuples, très grand corporellement, sans se soucier dans aucun de ces cas de son extérieur réel. On a préféré l'épithète « roi beau » probablement parce qu'on aimait à comparer le roi au dieu Ptaḥ de Memphis, à un dieu, qui joue dans l'ancien empire le rôle principal, et qui est surnommé souvent *nefer ḥer* « au visage beau ».

Étant dieu le roi réclamait une adoration divine. Il l'obtint presque toujours après sa mort. Non seulement dans ce sens, qu'on lui fit les offrandes de mort, comme à chaque Égyptien, afin qu'il eût dans l'autre monde la nourriture nécessaire sous sa main, mais aussi pour gagner sa protection auprès des autres divinités ou afin de l'engager à exercer sa propre puissance divine. En outre la plupart des rois furent vénérés comme dieux déjà pendant leur vie, mais il est impossible dans l'état actuel de la science de constater, si cette coutume était répandue déjà pendant l'ancien empire et de quelle manière on adorait alors le

(1) Leps. Denkm. II. 2.

roi avant son enterrement dans le temple joint à sa pyramide. Le premier monument, qu'un pharaon fit dédier à sa propre nature divine est un temple d'Amenophis III (vers 1500 A. C.) à Soleb en Nubie, où il est représenté apportant des offrandes à sa propre personne (1). Un fait curieux à noter à cette occasion est, que parfois des personnes privées, des fonctionnaires, reçurent pendant leur vie l'épithète « dieu », comme p. ex. le gouverneur de la Nubie Pa-ur au commencement de la 19e dynastie (vers 1400 A. C.) (2).

Un hymne de la 19e dynastie (3) montre mieux que de longues déductions l'exactitude, avec laquelle on faisait du roi l'égal des dieux, en s'adressant au pharaon vivant par ces mots : « Lorsque tu te reposes dans ton palais, auquel soit vie, salut et santé, tu entends les mots de tous les pays, car tu es doué d'oreilles sans nombre. Ton œil est plus clair que l'étoile du ciel, il sait mieux observer que le soleil. Si l'on parle, la bouche parlante peut demeurer dans une place fermée, le mot parvient pourtant à ton oreille. Si l'on fait quelque chose en cachette, ton œil le voit ».

Le dieu, auquel le roi ressemblait le plus, dont il eut les propriétés et sous le nom duquel il était désigné, était le dieu Horus se manifestant en forme d'épervier. Il est assimilé à deux formes différentes de ce dieu, à Horus et à Horus d'or. Nul de ces figures correspond à l'Horus, qui est connu par la légende d'Osiris et qui a joué un rôle important même encore dans les cultes Romains du temps des empereurs, à Horus, le fils d'Osiris et Isis, qui vengea son père de l'assassin Set pour monter alors sur le trône de l'Égypte. Les deux formes d'Horus équivalentes au roi sont, ainsi que le démontrent les titres, des divinités solaires. Cela nous conduirait trop loin, de traiter ici les différences existant d'après l'opinion des anciens Égyp-

(1) Leps. Denkm. III, 85a.

(2) Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Arch. IV, p. 332.

(3) Pap. Anastasi II, 6, 3 sqq. et IV, 5, 6 sqq. Le passage démontre, soit dit en passant, que l'Egyptien demandait de son dieu la toute présance comme un de ses attributs divins, fait nié, il n'y a pas longtemps par Krebs (Wochenschr. f. klass. Philol. VIII, p. 148).

tiens entre ces dieux. Pour nous il suffit de constater, que l'Horus d'or est en relation intime avec le roi vivant, l'Horus tout court au contraire plutôt avec son moi immortel, existant après la mort dans le tombeau (1).

De même que le soleil donne la vie, la lumière et la chaleur, de même que tout existe par le soleil, tout doit son origine et sa durée au roi ; il est le soleil terrestre, qui a quitté le ciel pour vivre parmi ses sujets. La relation entre le roi et le soleil, exprimée par l'identification avec Horus, est devenu encore plus étroite depuis la 5e dynastie. Depuis ce temps le roi porte à côté du titre *suten net*, dont nous venons de parler, régulièrement un autre *sa Rā* « fils du soleil ». L'origine de ce titre juste au commencement de la 5e dynastie est racontée par une légende aitiologique égyptienne conservée dans un papyrus écrit à peu près 1800 A. C. (2). D'après ce texte le dieu solaire Rā rendit enceinte la femme d'un prêtre, elle engendra avec l'aide de divers dieux et déesses descendus à ce propos sur la terre, trois fils, qui montèrent plus tard tour à tour sur le trône de l'Égypte et furent, ainsi que le prouvent leurs noms, les premiers rois d'une dynastie, comptée par Manethon comme cinquième. En général on prétend, que le nom de « fils du soleil » a été donné au roi pour le fait, qu'il lui est possible de faire remonter par l'entremise de son père ou de ses ancêtres sa généalogie jusqu'à Rā. Il aurait donc été un rejeton divin dans le même sens, que les membres de familles nobles Grecs, qui prouvèrent leur origine divine par l'entremise des héros. Mais cette explication ne suffirait que pour un titre de rejeton de Rā, et non pour celui de fils, et en effet, pour autant que les textes donnent des explications, l'idée Égyptienne était autre. D'après celle-ci chaque roi était engendré lui-même par Rā ; son prédécesseur, le roi mort, n'était donc que son père nominal. Amenophis III nous a laissé une description de sa propre

(1) Voy. pour le nom Horus ou Ka : Petrie, A season in Egypt. p. 21 sq. ; Maspero, Etudes Egyptiennes II, p. 274 sq.

(2) Publ. Erman. Die Märchen der Papyrus Westcar. Berlin. 1890. Comp. Maspero, Les contes populaires de l'Egypte ancienne. 2e édit, Paris 1889, p. 57 sqq.

procréation par la divinité (1), et nous retrouvons cette idée dans la légende Alexandrine, qui fit d'Alexandre le Grand un fils du dieu criocéphale Amon ; idée modifiée par Pseudo-Callisthène dans son roman sur Alexandre de manière à faire du roi Égyptien Nectanebo, qui étant sorcier aurait pris la forme d'Amon pour se rendre chez Olympias, le père réel du roi. Une telle manière de voir avait de grands avantages pour un Égyptien ; il pouvait nommer de bonne foi chaque roi fils de Rā, même si c'était un usurpateur et non un membre de la famille royale, car sa royauté en elle-même suffisait pour prouver, que le dieu était devenu son père. D'autre part, si un prince royal, qu'on s'était habitué à regarder comme héritier de la couronne, ne l'obtenait pas, chacun voyait par ce fait, que son père n'était que le roi, non le dieu.

La conception de la royauté, traitée jusqu'ici, est exprimee en Égyptien par la titulature du souverain, qui est composée de cinq parties distinctes, dont chacune est introduite par une formule consacrée : Horus ; maître du diadème du vautour et de celui du serpent ; Horus d'or ; *suten net* ; et enfin fils de Rā (du soleil). Ces groupes sont suivis chacun par une épithète s'accordant à cette formulation de la royauté. Ainsi le roi Amenophis II est nommé : Horus, le taureau puissant, grand par la valeur ; maître du diadème du vautour et de celui du serpent, qui rend grande la joie, qui laisse solenniser des fêtes à Thèbes ; Horus d'or, qui saisit avec sa force tous les pays ; *suten net* Rā, qui est grand en formations ; fils du soleil Amenophis, le régent divin d'Héliopolis.

En général les épithètes suivant la formule introductrice changent de souverain à souverain ; le nombre des cas, dans lesquels la même épithète est portée par plusieurs rois est très restreint. Cela n'arrive guère que pour la partie commençant par fils de Rā, qui pouvait être héréditaire dans une famille. Ainsi on connait quatre souverains du nom d'Amen-em-ḥāt,

(1) Une texte analogue trouvé récément à Dēr el bahari raconte, qu'Amon apparut sous forme du roi Thutmosis I à la reine Ahmes et la rendit enceinte de la future reine Hatasu (Hogarth, Academy. 1 Avril 1894 p. 294).

quatre Thutmosis, quatre Amenophis, douze Ramses. Lorsque l'Égyptien voulait désigner le roi par un mot, il prenait la partie du nom introduite par *suten net*, qu'on s'est habituée à appeler le prénom, tandis que les écrivains Grecs, et en suivant leur exemple, les auteurs modernes font usage, dans un tel cas, du mot donné après fils du soleil.

Parmi la foule d'autres dénominations trouvées dans les textes pour le souverain il n'y en a qu'une qui offre un intérêt spécial, c'est le groupe per āa « la grande maison », qui fut en usage surtout au temps du nouvel empire (après 1700 A. C.). Ce mot met à la place du nom royal, qu'on n'osait prononcer par vénération, celui de sa demeure, de même que d'autres textes désignent le régent par « le palais » « la porte double grande du palais, » etc. L'expression per-āa fut la plus populaire, le conte Égyptien la donne ordinairement au souverain, et elle a passé aux peuples étrangers comme dénomination du souverain Égyptien ; l'hébreu *pharaoh*, et le *piru* des Assyriens s'en déduisent.

La titulature royale, dont nous venons de parler, contient une expression, « maître du diadème du vautour et de celui du serpent, » sur laquelle nous devons revenir pour un moment. Le diadème du vautour est celui de la déesse Necheb(-it) s'incorporant dans la forme de cet oiseau. Nechebit fut premièrement déesse de la ville d'Eileithyia en Haute-Égypte, aujourd'hui El Kab, mais devint plus tard déesse tutilaire de la Haute-Égypte entière. Le diadème du serpent rappelle celui de Uat'-(it), déesse en forme de serpent de Buto, devenue peu à peu divinité de la Basse-Égypte. Le roi portant ces deux diadèmes fut donc souverain de la Haute et de la Basse-Egypte. Il porte ce titre depuis les temps les plus réculés, mais, fait à noter, il n'est jamais représenté portant les deux diadèmes. Il ne porte que celui du serpent, tandis que celui du vautour est réservé à la reine. Mais on ne pense pas dans ce dernier cas au vautour sacré de la déesse de la Haute-Égypte ; l'oiseau n'est ici que le symbole de la maternité. Le vautour est l'idéogramme ordinaire pour l'idée « mère », non qu'on ait cru, ainsi

que le prétend Horapollon I. 11, que chez ces animaux on ne trouvait point de males et que les femelles concevaient du vent du Nord, mais parce qu'on regardait le vautour comme un animal protégant et défendant ses petits avec un dévouement exceptionnellement grand. La reine fut couronnée avec le vautour non comme souveraine, mais comme mère idéale, comme personnification du principe fémelle et maternel.

Le titre « maître du diadème du vautour et de celui du serpent » s'appuye sur l'idée d'une bipartition de la vallée du Nil dans une partie supérieure et une autre inférieure, quoique le pays entier fût regardé depuis le commencement des temps historiques comme une unité, qui ne put avoir qu'*un* pharaon. Même lorsque le royaume fut partagé entre plusieurs princes l'héritier légitime du trône maintint la fiction qu'il était le maître de tout le pays et que c'était par un effet du hasard, qu'il ne pouvait exercer sa souveraineté que sur une partie de son empire. Le titre en question doit donc avoir été formé dans une période fort ancienne, pendant laquelle un prince fut assez heureux pour pouvoir unir le pays divisé jusqu'alors, fait, en commémoration duquel il se surnomma le maître des diadèmes des deux parties. Le pharaonat fut donc originairement un double règne, ce qui est rappelé aussi par plusieurs autres titres du roi dans les temps historiques, comme « maître des deux pays, » « unificateur des deux pays, » etc. Il porte deux couronnes, la couronne rouge ou verte de la Basse-Égypte et la couronne blanche de la Haute-Égypte, leur réunion, le Pschent, forme la couronne du pays entier, tandis qu'une couronne unique marquant ce sens fait défaut. Les textes mythologiques parlent souvent de ce dualisme ; un mythe raconte que la guerre entre les dieux Horus et Set trouva sa fin, lorsque Horus reçut la Haute, et Set la Basse-Égypte. Les Égyptiens ont retenu dans leur esprit conservateur, qui se montre dans toutes leurs institutions et surtout dans leurs titres, la vieille dénomination du roi, même dans un temps, où le vieux dualisme avait perdu depuis longtemps toute raison d'être et alors qu'*un* seul homme tenait depuis des milliers

d'années en main le sceptre de toute la vallée du Nil depuis les catarractes jusqu'à la mer.

La tradition nomme le roi, qui effectua cette union, et fut le premier pharaon, Menes. Il laissa sa double couronne à son fils et depuis un souverain succéda à l'autre d'après le droit héréditaire sans que ce fait ait nuit à l'idée ancienne de l'origine divine de chaque roi. En général le successeur fut le fils aîné, c'est-à dire non le premier fils, que le roi engendra, mais le premier fils, qui lui fut né par sa « grande épouse royale, la reine de la Haute et de la Basse-Égypte, » femme qui était regardée comme la seule souveraine légitime et dont le rang et la puissance dépassèrent de beaucoup ceux de la foule des autres femmes du pharaon. Ordinairement la reine était la sœur germaine du roi. Cette coûtume paraissant étrange à nos sentiments modernes était la conséquence de l'idée Égyptienne, que la descendence de la mère avait plus de valeur que celle du père. Pour un peuple primitif, chez lequel les relations sexuelles ne sont pas réglées, il est ordinairement difficile, si non impossible, de constater avec sécurité le père d'un enfant, tandis qu'on ne peut être en doute sur sa mère. En conséquence de ce fait on trouve chez beaucoup de peuples au commencement de leur civilisation un matriarchat plus ou moins accentué, qui fait place plus tard au patriarchat.

En Egypte cet échange n'a pas eu lieu ou au moins n'a pas été effectué d'une manière systématique. Surtout dans toutes les coutumes ayant relation quelconque avec le culte, la croyance à la prépondérance de la mère est restée jusque dans une période où les relations conjugales avaient été fixées depuis longtemps. Dans les généalogies des textes religieux la mère est nommée régulièrement ; parfois le père, apparait à côté d'elle tandis que ce dernier ne se trouve seul que fort rarement. Dans la vie civile l'influence du père gagna déjà de bonne heure la première place, mais aussi ici la maternité garda théoriquement le primicériat. Cela était possible et d'autant plus facile que d'après le droit Egyptien homme et femme étaient égaux. Le fils et la fille avaient le même droit héréditaire non

seulement dans les familles particulières, mais aussi, ce qui est de grande importance, dans la famille royale. Manethon raconte, que sous Binothris (en Égyptien Ba-en-neter), troisième roi de la seconde dynastie (environ 4000 A. C.) on décida, qu'on avait à admettre les femmes à la dignité royale. Les événements joints par la tradition aux noms des rois des premières dynasties de l'Égypte sont en général de nature légendaire, on ne peut donc déduire de cette notice que le fait, que depuis des temps bien reculés on regardait dans la vallée du Nil la succession féminine comme possible. En effet on trouve dans ce pays dans des temps historiques plusieurs fois des reines régnant indépendamment, comme p. ex. dans la 6e dynastie Nitocris, célébrée par la légende Grecque, dans la 18e Râmaâka et dans la 25e Ameneritis, qui devint l'aïeule des Psammetichides. Les documents font défaut pour pouvoir constater de quelle manière la succession se réglait au cas donné, si la fille ne suivit que lorsque nul fils légitime du roi n'existait ou si elle possédait des droits aussi contre ses frères mineurs. Il parait que les idées là-dessus ont changé déjà dans l'Égypte ancienne.

Pour éviter toutes les querelles quant à la succession les souverains se mariaient avec leurs propres sœurs ; ils réunissaient ainsi leur prétentions sur le trône et faisaient de leur fils un hérétier légitime de par le père et la mère. En général ceci suffisait. Mais parfois un cas se présenta, qui força le roi à un second mariage de famille. Lorsque le roi n'appartenait pas à la vieille tribu pharaonique, lorsqu'il était lui-même usurpateur ou fils de tel, qui avait du gagner une légitimité extérieure par le mariage avec une fille royale, le droit héréditaire de son fils était incontestable de la part de la mère, tandis que de la part du père il n'était fondé sur nulle ou que sur peu de générations. Une fille légitime du pharaon se mariant dans un tel cas et engendrant un fils mettait celui-ci de ce fait sur une marche plus rapprochée du trône que le fils du pharaon lui-même. Cela pouvait aisément donner lieu à des contestations de succession, surtout si ce petit-fils du roi était plus âgé que le fils du

pharaon ; circonstance très possible dans la vallée du Nil, où les femmes peuvent devenir mère déjà à 13 ans ou même plutôt (1). Pour éviter ce danger les rois se sont décidés parfois à faire de leur propre fille leur épouse légitime. Ramses II s'est marié de la sorte à plusieurs de ses filles, mais, comme les inscriptions ne parlent jamais d'enfants issus de ces mariages, on pourrait ne voir dans ces unions qu'une forme sans fondement réel. Mais dans un autre cas les textes prouvent qu'un tel mariage a été consommé. Le roi Pinet'em de la 21e dynastie (vers 1100 A. C.) se maria à sa propre fille, née de son mariage avec sa propre sœur, et engendra une fille, qu'il nomma, aussitôt née, reine et épouse. Une telle union, regardée par l'homme moderne comme le pire inceste, était pour l'Egyptien une chose naturelle, dictée par la nécessité de l'Etat pour éviter des usurpateurs. On a tiré ici de la sentence « le ventre anoblit » la dernière conséquence.

Dans la plupart des cas celui qui eut droit au trône fut le fils légitime ainé du roi. La naissance de cet enfant n'était pas fêté d'une manière particulière. La grande mortalité d'enfants existant en Égypte, rendait assez invraisemblable la succession de ce prince, trop incertaine en tout cas pour qu'on eut osé le saluer dès sa naissance comme rejeton divin. Parfois, comme chez Ramses II ce ne fut que le treizième fils qui succéda après la mort de tous ses frères aînés au roi et prouva par ce fait que tous les autres n'étaient que d'origine royale et lui seul engendré du dieu.

Tant que le père vivait l'héritier présomptif ne jouait point de rôle dans la vie publique, mais les courtisans certainement cherchaient pour tous les cas à gagner sa faveur. Il ne se montrait comme prince que dans quelques cérémonies religieuses, dans lesquelles il avait à assister son père de même que le fils aîné le fit dans les cérémonies analogues exécutées par les sujets. Quelques rois trouvaient déjà de trop cette démonstration de la primogéniture, quand elle avait été

(1) Lane, Sitten u. Gebräuche der alten Aegypter. übers von Zenker I p. 167.

faite non par eux-mêmes, mais par un frère aîné, mort avant de porter la couronne. Ainsi Ramses II avait eu un frère aîné, qui mourut à peu près adulte, après avoir accompagné son père Seti I dans sa première guerre. Lorsque Ramses II, le plus vain de tous les pharaons, fut monté sur le trône, il aimait à prétendre, qu'il avait régné depuis sa première enfance, qu'il avait été depuis sa naissance roi de la Haute et de la Basse-Égypte etc., une indication, dont la fausseté était démontrée par l'existence d'un frère aîné. Pour éviter cette contradiction, il se décida à faire disparaître, autant que possible, le souvenir de ce prince, il fit détruire sur les monuments son nom et son image, de sorte, que nous ne possédons que fort peu de vestiges de ce prince et ne connaissons de son nom qu'une syllabe (1). Ramses II lui-même n'a joué malgré toutes ses assertions aucun rôle avant la mort de son père, il ne devint pas même corégent, position gagnée par d'autres princes Égyptiens. Mais cela n'arrivait que rarement, et ce fut seulement pendant la 12e dynastie (avant 2500 A. C.) une coutume, que le père vieillissant nommait son fils aîné corégent et lui permettait de compter ces années de corégence comme années de règne. En général le pharaon régnait seul et absolu et représentait en lui seul la divinité se montrant sur cette terre. Ce ne fut qu'avec sa mort, que celle-ci s'éteignait pour revivre de nouveau dans son successeur.

La conséquence immédiate de cette insignifiance du prince héritier fut qu'il n'était pas élevé seul, mais avec les autres princes et les fils des fonctionnaires les plus haut placés. La forme de la légende sur Sesostris conservée par Diodor I. 53 nous transmet ce fait et ses données sont confirmées complètement par les inscriptions. Les enfants élevés avec le roi devinrent ses partisans les plus fidèles, ils reçurent les premières places de l'état et furent mariés souvent avec des princesses. Les pharaons ont toujours cherché à appuyer leur trône par des relations de familles avec de grands seigneurs de l'Égypte.

(1) Wiedemann dans Proc. Soc. Bibl. Arch. XII p. 258 sqq.

Volontairement ils acceptaient les mariages avec leurs filles, ou si cela était impossible, ils concluaient une alliance de lait et rendaient par ce moyen des membres d'une famille riche ou puissante nourrice royale mâle ou femelle (1). Les cérémonies, par lesquelles ces alliances se concluaient sont inconnues, les coutumes analogues d'autres pays rendent probable, que cela se faisait fait par une morsure dans la poitrine. En tout cas l'affinité entre les deux personnes était regardée comme très proche, à peu près comme l'affinité de sang dans l'Afrique moderne. Les alliances de lait furent recherchées surtout par des monarques faibles, dont le trône était mis en danger par des grands seigneurs et qui ne se sentaient pas assez fort pour leur résister eux seuls. De cette manière les rois du commencement de la 18e et de la 26e dynastie ont su gagner les éléments ennemis et fonder sûrement leur royauté. Les seigneurs regardèrent l'alliance de lait avec le roi comme un très grand honneur et se firent souvent représenter dans leurs tombeaux comme nourices royales tenant le pharaon sur leurs genoux (2).

Nous ne savons que très peu des cérémonies en usage après la mort d'un roi et pour le couronnement de son successeur. Les inscriptions ne disent ordinairement que : Le souverain prit la royauté, il s'assit sur le trône d'Horus etc., sans ajouter de quelle manière cela fut fait. La difficulté est encore agrandie ici par le fait, que le groupe *suten chā*, qui désigne le couronnement du roi, sert aussi à exprimer chaque apparence en cérémonie du pharaon, et que par cela il est très difficile de décider le cas donné de quelle fête le texte en question veut parler. Nous pouvons constater qu'on laissait voler après le couronnement quatre oiseaux pour faire savoir à tout le monde dans toutes les contrées que le souverain avait pris la couronne rouge et blanche et était devenu de la sorte roi de la Haute et de la Basse-Égypte. Plus significatif que cette action symbolique était certainement l'usage, que le roi fît savoir son

(1) Maspero dans Proc. Soc. Bibl. Arch. XIV p 308 sqq ; Wiedemann dans Urquell III p. 259 sqq.

(2) p. ex. Leps, Denkm. III 69 a.

avènement et ses titres aux fonctionnaires dans les différentes parties de l'Égypte et que ceux-ci publiassent alors l'événement, parfois par des inscriptions gravées sur des stèles spéciales (1).

Une des premières actions du nouveau roi fut, comme c'est encore l'usage dans l'Orient, de s'emparer du harem de son prédécesseur afin de ne pas laisser tomber les femmes royales dans les mains d'un usurpateur. Les textes historiques ne transmettent pas ce fait en détail, ils ne font que montrer le roi après son avénement en possession du harem du pharaon décédé, mais un texte religieux remplit cette lacune par une narration exacte On peut faire usage de cette inscription sans scrupule pour la reconstruction des usages historiques, car une semblable légende ne contient dans une description pareille que des faits usuels au temps de son origine. Celle de notre légende doit être cherchée, quoique le texte conservé soit assez jeune, dans une période très-ancienne ; ce qu'elle raconte répond exactement au milieu social, qui devait se former en Égypte comme dans tout pays oriental sous l'empire de la polygamie et de l'institution du harem. La partie du texte (2), qui nous intéresse ici, est assez bien conservée ; quelques lacunes ne nuisent nullement à l'intelligence de l'ensemble. Nous y lisons : « [Le dieu Schu régnait sur tout le pays]. Voilà ! Le dieu Seb vit sa mère (ici la déesse Tefnut, l'épouse de Schu) et l'aima violemment. Son cœur s'affliga pour elle. Il parcourut la contrée pour elle pendant beaucoup de temps (?). Alors la majesté de Schu alla au ciel avec ses compagnons (c'est-à-dire : il mourut), Tefnut fut dans sa maison de couronnement à Memphis, elle alla à la maison royale de Schu vers midi...... Alors vint la majesté [du dieu Seb], il la trouva près de la place, qui porte le nom Pecharti. Il la prit avec violence, grande fut la terreur au palais, car Schu était allé au ciel et on ne put sortir du palais pendant neuf jours. Ces jours se passèrent pleins de terreur et de tempêtes, nul homme et nul dieu ne put voir son voisin. Alors Seb sortit dans sa forme

(1) Voy. Aegypt. Zeitschr. XXIX p. 117.

(2) Stèle d'El Arisch. Revers l 3 sqq. ; publ. par Naville, Mound of the Jem pl. 25.

sur le trône de son père Schu. Les habitants de toutes les demeures se jettèrent par terre en l'adorant. Après 75 jours, Seb alla au pays du Nord ».

Les évènements racontés par ce texte se suivirent donc de cette manière : Le dieu Seb tomba amoureux de sa mère, l'épouse du dieu alors régnant. Il parait — la période n'est conservée qu'en partie et ne peut en conséquence se traduire avec sécurité — qu'il parcourut alors le pays, sans qu'on puisse décider, s'il le fit seulement pour ne plus voir la femme aimée ou s'il cherchait à gagner des partisans pour l'arracher à son père. En tout cas Schu mourut, son épouse alla au palais pour prendre possession de l'empire ou pour pleurer son mari. Mais en route Seb la rencontra et l'enleva, ce qu'il put faire d'autant plus facilement, que les habitants du palais n'osèrent quitter pendant 9 jours la demeure, probablement pour ne pas interrompre les cérémonies funèbres en l'honneur du roi. Ces jours se passèrent pleins de terreur, mais à leur fin Seb monta le trône de l'Égypte, qui le salua comme son maître. Il resta encore 75 jours à Memphis, évidemment pour finir les funérailles de son père, cérémonie dont la durée était ordinairement d'à peu près 70 jours (1). Enfin, il quitta la ville pour parcourir l'Égypte comme c'était l'habitude de chaque pharaon après son avènement.

L'amour et le mariage entre la mère et le fils — car cela est le sens de l'enlèvement — qui choque nos sentiments, ne le fit pas chez les Égyptiens, chez lesquels « époux de sa mère » est un des titres les plus ordinaires d'un dieu. Le dieu avait engendré avec la déesse un fils, qui lui fut semblable. Lorsque lui-même mourut, le fils prit sa place pour engendrer avec le principe féminin, qui resta sans changement, à son tour, un fils etc. L'Égyptien a cherché à combiner de cette manière la croyance à l'immortalité de la divinité avec l'idée, que chaque individu divin devait vivre et mourir de la même manière que l'homme terrestre.

(A continuer). A. WIEDEMANN.

(1) Voy. Wiedemann, Herodots Zweites Buch, p. 357 sq.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DES DIVERSES PARTIES DU DISCOURS.

L'étude des diverses parties du discours est celle du *cadre* même de la grammaire syntactique et de la grammaire morphologique. Elle comporte les parties suivantes : 1° *distinction* et *caractères* des diverses parties du discours ; 2° *secours mutuel* entre ces diverses parties ; 3° *fonctions* de l'une remplies par l'autre. Dans tous ces cas on reste dans la syntaxe statique, car il n'en résulte pas de formation de pensée ou de proposition.

A côté des *idées principales* il y a les idées *auxiliaires* et les idées *suppléantes*, ce qui n'empêche pas que ces deux dernières ne puissent aussi être employées comme idées principales dans d'autres situations. Il s'agit, donc en réalité, plutôt de *fonctions diverses* des idées que d'idées différentes, cependant certaines parties du discours sont plus spécialement destinées à ces dernières fonctions.

D'où cette division en : 1° parties du discours *autonomes* ; 2° parties du discours *auxiliaires* ; 3° parties du discours *suppléantes*.

1° *Parties du discours autonomes*.

Les parties autonomes du discours doivent être examinées successivement dans leur concept et dans leurs fonctions.

A. *Concept.*

La classification se fait ici, non des divers *objets* qui peuvent être pensés : minéraux, végétaux, objets intellectuels etc., mais des diverses *idées*, ce qui est bien différent ; cependant les idées sont *adéquates* aux *objets ;* seulement ceux-ci ne sont pas tous des *êtres*. Quels sont donc les objets qui ne sont pas des êtres proprement dits ?

Quand nous avons une idée, nous voyons. Or, que voyons-nous quand nous ouvrons les yeux ? Je vois un arbre, un animal, mais je vois de plus le mouvement de l'animal, et par contraste l'immobilité de l'arbre. Voir l'animal et voir son mouvement sont deux attentions distinctes, quoiqu'en voyant l'un nous voyions toujours un peu l'autre, puisque l'objet total est l'animal en mouvement. Est-ce tout que nous apercevons alors ? Non, mais de plus la *situation* de l'arbre et de l'*animal*, le *milieu* et le *point du milieu* où il se trouve ; si avec les *yeux du corps* nous ouvrons *les yeux de l'esprit*, nous voyons aussi dans *le milieu du temps* qui n'est que l'*idéalisation du milieu de l'espace*.

Donc trois sortes d'idées : l'idée de l'*existence*, de l'être, celle de son *mouvement* ou de son *immobilité*, celle de sa *situation*. L'*importance du mouvement* est si grande que beaucoup de peuples sauvages en ont fait la base de la catégorie du genre : le *genre animé* et le *genre inanimé*.

Le *mouvement*, à son tour, réalise une *action* de ce qui se meut librement ou non, et cette action répétée, continue, ou qui disparait, mais dont le résultat reste, constitue un *état*. D'où le mouvement implique 1° *mouvement simple*, 2° *action*, 3° *état* et *qualité*.

D'autre côté, le mouvement a une *direction*, il s'approche ou s'éloigne de tel ou tel point. Mais alors on est sur les confins de l'idée d'espace.

Enfin *le mouvement engendre l'idée de temps ;* sans mouvement, sans action, le temps n'existerait pas ou serait *insensible*.

La troisième sorte d'idées est celle de la *situation* ; elle en engendre bientôt d'autres. La situation dans l'*espace* donne celle dans le *temps*, et enfin celle dans l'*esprit*.

Puis, la situation n'est pas *absolue*, elle ne peut se déterminer que par rapport à un *point fixe*. C'est la *situation relative*, la *relation*. Si le mouvement s'y joint, toutes les relations grammaticales sont nées.

Aussi pour les grammairiens Arabes et les Indous, et ils sont dans le vrai, il y a *trois parties* du discours primordiales : 1° le *substantif*, objet, matière ; 2° le *verbe*, mouvement ; 3° la *particule*, situation.

Les *philosophes* ont le *même concept*. Ils distinguent l'*être*, le *mouvement*, et la *relation* ou les *lois*. Voir la classification des sciences positives d'Herbert Spencer et la nôtre. Schopenhauer distingue nettement : 1° la *matière*, 2° le *temps*, 3° l'*espace*. Sa classification est *incomplète ;* le temps et l'espace sont des *milieux ;* il faut *faire ressortir le mouvement* à côté du *lieu* et du *temps*. Cependant à un certain point de vue *le temps peut se confondre avec le mouvement*, et alors sa classification redevient juste et coïncide avec la nôtre 1° *matière*, 2° *mouvement-temps*, 3° *espace*. Tout arrive *sur la matière dans l'espace par le mouvement*.

L'importance du mouvement a été mise encore plus en vedette par les découvertes de la science moderne. Le principe de la *réversibilité des forces* repose tout entier sur le *mouvement*, cause de la réalisation de tous les phénomènes, auxquels la matière offre son *substratum*.

Ainsi *trois idées principales :* la *matière*, le *mouvement*, le *milieu de l'espace* auxquels correspondent les trois parties du discours essentielles : le *substantif*, le *verbe* et la *particule*.

Ces trois sortes d'idées ont-elles toujours coexisté, ou l'une est-elle plus ancienne que l'autre ? Si l'on se pose en raison pure, on ne peut conclure qu'à la *coexistence* des trois, ou à la *préexistence* du substantif. L'homme ne voit pas l'objet, *plus* son mouvement, *plus* sa situation ; il voit *le tout ensemble*. Mais ce qui frappe surtout ses yeux, c'est l'*objet*. D'ailleurs, celui-ci peut ne pas se mouvoir, et alors l'idée du mouvement est éliminée.

Mais, si l'on consulte l'expérience ilnguistique, la morpho-

logie, car force est bien d'étudier l'idée sur le mot, son miroir, qui est seul visible, on éprouve d'abord un certain embarras. La particule semble plus ancienne que les deux autres ; mais entre le substantif et le verbe il y a lutte de priorité. En sanscrit, les racines sont toutes verbales, ce sont ces racines verbales qui créent ensuite des substantifs. Sayce ne peut admettre ce résultat, et il croit que malgré cela le substantif a commencé. C'est qu'en effet des indices très nets seraient dans ce dernier sens. Dans une foule de langues le pronom affixé au verbe et qui sert de sujet est un pronom possessif ; pour exprimer *Primus aime*, on dit : *de Primus l'amour ;* dans cet état il n'y a pas de verbe, celui-ci n'apparait qu'avec la naissance tardive du pronom prédicatif.

La *sériation* serait donc : *substantif*, puis *verbe*, ce qui n'empêche pas ensuite une *réaction*, et l'on voit plus tard le verbe former des substantifs.

Ce qui confirme cette priorité du substantif, c'est que vis-à-vis de la substance, le *mouvement séparé* est une *abstraction*, et que l'esprit humain répugne longtemps à celle ci. Cela est si vrai que nous faisons d'une *action* une *personne*, et c'est là l'un des fondements de la mythologie. L'action de mourir est une action, nous en faisons quelqu'un, et malgré nous nous personnifions encore souvent la *Mort ;* de même l'*Amour*, la *Guerre* etc., et voilà l'Olympe rempli de dieux qui n'ont pour cause que la *conversion toute naturelle d'un verbe en un substantif*.

Quant à la *particule* elle est peut-être plus ancienne que l'une et que l'autre. La première parole de l'*homme* est le *geste*, ou quelque *cri* aidé par le geste. Or, le geste désigne tel endroit *ici, là, à telle distance de celui qui parle*, en même temps qu'il désigne un objet par sa situation, sans le nommer autrement. La particule est donc peut-être le plus ancien mot du discours.

Il ne faut pas croire que cette division nette entre les idées substantives, les idées verbales, et le groupe de celles exprimées par les particules se soit faite dès le commencement. A une certaine époque, et cela constitue à l'état statique les langues non-

formelles intérieurement, on confondait même le substantif et le verbe ; celui-ci n'était qu'un substantif ; le mot, *aimer* était l'*amour* ; le *sujet* du verbe se mettait au *génitif*, comme son complément, de même que le complément du substantif. Il n'y avait pas de nominatif, ni de pronom prédicatif. L'idée verbale n'existant pas nette dans la syntaxe statique, dans la syntaxe dynamique la proposition véritable ne pouvait pas naître. On n'avait que des *séries de couples* de deux mots en dépendance réciproque.

Mais les parties du discours d'après la classification courante sont au nombre de plus de trois, c'est qu'en effet chacune d'elles se subdivise en plusieurs autres. Le substantif est le seul qui reste sans en produire. Le verbe et la particule ont chacun des branches très importantes.

Le verbe exprime le *mouvement*, par opposition à la *matière*, mais le mouvement est de plusieurs sortes. Il peut être absolument *involontaire*, c'est un mouvement pur, causé ordinairement par l'action des autres objets, mais qui peut être intérieur aussi. Il peut, au contraire, être *volontaire* à un degré quelconque ; alors le mouvement devient une *action*. Cette ditinction nette entre le verbe de *mouvement* et celui d'*action* est bien tracée par la langue Javanaise qui, au lieu de notre division ordinaire en *transitif* et *intransitif*, fait seulement celle-ci. En réalité, les deux divisions existent, mais n'appartiennent pas au même ordre d'idées. Dans le système Javanais, il y a confusion entre le mouvement *involontaire* et l'*état*. Ainsi, d'un côté, les verbes *croitre*, *pourrir*, *périr*, *guérir*, *vivre* ; de l'autre les verbes : *marcher*, *monter* ; ce qui est plus curieux, c'est que le verbe *voir* y exprime lui-même un mouvement involontaire ; tandis que pour nous il est tout-à-fait transitif, il s'assimilait au verbe neutre. Le verbe volontaire, le verbe d'action véritable, est *regarder*. Dans le verbe *tomber par accident*, il y a un verbe d'action involontaire ou d'*état* ; dans celui *tomber volontairement* il y un verbe d'*action*.

Lorsque l'action devient *habituelle* ou répétée, il en résulte cette fois un *état* ; par exemple : l'*homme est bon*, c'est-à-dire

l'*homme = bon* ; *bon* étant le véritable verbe, présente le résultat d'une série d'actions ; ce n'est que par une foule d'actes de bonté que l'homme est bon. Quand on dit que l'adjectif est un attribut, c'est une inexactitude, l'adjectif attribut est un véritable verbe de qualité.

Donc le verbe comprend : 1° le verbe de *mouvement ;* 2° le verbe d'*action ;* 3° le verbe de *qualité.*

Ce dernier est un véritable adjectif ; cependant tant qu'il conserve sa fonction, il n'est qu'une partie du verbe. Mais, lorsqu'il prend une *fonction autre*, lorsqu'il *qualifie* le substantif, il devient une partie du discours *autonome*, c'est l'*adjectif* ; s'il qualifie le *verbe*, il devient une autre partie *autonome*, c'est l'*adverbe*. De là 1° *l'homme (est) bon ;* 2° *l'homme bon ;* 3° *l'homme vit bien.*

Le verbe a procréé l'adjectif et l'adverbe, du moins, l'adverbe qui se forme d'un adjectif.

La *particule de lieu* a une génération bien plus nombreuse. Elle est d'abord l'adverbe de lieu, et celui qui fixe la *position* d'un objet. Mais la position est *relative*. Il faut un point de *départ* ou de *repère* pour le fixer, *des coordonnées*. La coordonnée la plus naturelle et la plus simple est *celui* même *qui parle*. Je mesure la distance à partir de moi-même. Les premiers adverbes qui ont accompagné le geste sont tout *subjectifs* : *ici*, *là*, *là-bas*, puis *près*, *loin*. C'est l'adverbe de *lieu* proprement dit, très court morphologiquement, parce que l'idée est très usuelle et doit être exprimée vite. Mais la situation doit être déterminée davantage, l'objet peut être *éloigné* ou *absent*, et il faut des coordonnées prises ailleurs que dans le *moi* ; de là les situations *relatives* : *en haut* devient *au dessus de ; en bas* devient *au dessous ; loin* (qui signifie : *loin de moi*) devient : *loin de*. En un mot, la préposition locative est née. Du reste, l'adverbe, comme la préposition, après avoir exprimé seulement le *lieu*, exprime ensuite le *temps* qui est la relation de lieu *idéalisée* et *successive*, et enfin la relation de *causalité*, plus idéalisée encore, et par conséquent, la *situation logique* des idées, les unes relativement aux autres.

La *préposition* est née, et c'est le plus puissant instrument. Morphologiquement toute la grammaire va en sortir ; c'est son emploi qui arrache à l'état d'isolement, et à travers l'agglutination mène jusqu'à la flexion. Psychiquement son importance n'est pas moindre. Elle représente le milieu et son action ; elle ouvre la série des relations. Elle joue le rôle d'intermédiaire entre le verbe et le substantif, de manière à ce que la proposition puisse se constituer.

Bientôt la pensée se développe ; des *séries de pensées* s'unissent dans la *coordination* ou la *subordination* ; ce qui va former le lien entre elles, ce sera encore la préposition, mais elle prendra dans cette fonction nouvelle le nom de *conjonctions*.

La *filiation* est facile à tracer.

ordre d'idées du *lieu ; adverbe :* en arrière, *préposition :* derrière, *conjonction :* après que

adverbe : là, *préposition :* à, *conjonction :* où

adverbe : au dehors, *préposition :* hors de, *conjonction* : sauf que

ordre d'idées du *temps* ;

adverbe : alors, *prépos*. lors de, *conj*. lorsque

adverbe : depuis, *prépos*. après ; *conj*. après que

ordre d'idées de la *causalité*

adverbe : en conséquence *prépos*. en conséquence de (génit.) *conjonc*. c'est pourquoi

adverbe : ainsi *prépos*. par le moyen de (instrumental) *conjonction* parce que

Cette primordialité et ce rôle de l'adverbe parmi les particules sont parfaitement marqués dans les langues Océaniennes qu'on pourrait appeler les *langues à particules*. Il n'y a là presque pas de prépositions, mais des adverbes qu'on nomme *particules de direction*, et qui encombrent le discours. On dirait que le lieu *subjectif* n'a pas pu se transformer encore en lieu *relatif*, et que l'esprit est resté en route entre les deux ; en voici des exemples et des preuves.

En Maori et dans les autres langues Polynésiennes on ex-

prime si l'action est dirigée contre la première personne (particule *mai*), ou contre la seconde (particule *atu*), ou contre la troisième (particule *ifi*, *ifo*). Ces particules disparaissent peu à peu devant les prépositions véritables.

Dans l'adverbe, dans la préposition et dans la conjonction qui ne sont que la même partie du discours à *trois faces*, ou plutôt en *trois fonctions* différentes, il y a, à côté de la *situation*, le *mouvement*. En effet, la *situation absolue* ou la *respective* ne reste pas toujours la même, lorsqu'il s'agit d'un objet qui se meut. Aussi l'on distingue la situation *avec* ou *sans* mouvement ; à côté de *hic* et *illic*, il y a *huc* et *illuc*. Ce n'est pas tout : le mouvement *éloigne* ou *rapproche* l'objet envisagé de tel autre qui forme le *point de repère*. Le mouvement amène à envisager la *direction* du mouvement ; à côté de *huc* et *illuc* qui est un mouvement de *rapprochement* se trouvent *hinc* et *illinc* qui sont des mouvements d'*éloignement*.

Ainsi la situation se divise en situation *absolue : en haut*, en *bas* ; situation *subjective : ici, là* ; situation *relative : près de, loin de, sur*.

Chacune de ces situations peut être *sans* mouvement ou *avec* mouvement.

S'il y a mouvement, ce mouvement *éloigne* ou *rapproche*. Il peut aussi ne pas rapprocher ni éloigner, être *intérieur* et purement *rotatoire*.

D'autre côté, la situation peut être dans l'*espace* ou dans le *temps* ou dans la *causalité*.

D'où le tableau suivant :

Situation dans l'espace.

	Situation	*mouvement*	*direction du mouvement.*
absolu	en haut, en bas, partout	avec repos, ou avec mouvement intérieur ou avec mouvement extérieur	du dedans au dehors ou du dehors au dedans. vers un objet ou à partir d'un objet
subjectif	ici, là,		
relatif	sur, sous		

Situation dans le temps.

absolu toujours, quelquefois, jamais *subjectif* aujourd'hui, demain, *relatif* plus tôt, plus tard que	comme ci-dessus	comme ci-dessus

Situation dans la causalité.

absolu certainement, nullement, peut-être *subjectif* ci-dessus, ci-après *relatif* en conséquence de	comme ci-dessus	comme ci-dessus

Dans une autre direction l'adverbe de *lieu* engendre le *pronom*. L'inspection du tableau qui précède a déjà fait entrevoir le *processus*. Le pronom personnel : *moi*, *toi*, *lui*, tire déjà son origine de la situation, non seulement au point de vue *morphologique*, mais aussi au point de vue *psychique*. *Moi* c'est le point de *départ* et de *repère*, c'est *ici* ; *toi*, c'est *là* ; *lui*, c'est *là-bas*. Le pronom *personnel* a une *racine locative*. Quant à celui de la 2ᵉ personne qui a de nombreuses expressions, il forme l'image de la situation relative. On pourrait citer à l'appui des exemples morphologiques tirés d'une foule de langues. La dénomination de pronom *démonstratif* est tout-à-fait juste.

Nous laissons de côté pour le moment sa fonction de remplacer le substantif que nous envisagerons plus loin.

A son tour le pronom engendre l'*adjectif* déterminatif et l'*article* : de l'expression *tous* à celle *tous les hommes*, de *chacun* à *chaque*, d'*aucun* à *nul* on sent que la transition est insensible. A son tour c'est l'adjectif démonstratif qui devient l'article ; l'étymologie du *le* français venant de *ille* ne laisse aucun doute.

Ainsi voici toutes les parties du discours engendrées ; il reste l'*interjection* seule. C'est que ce n'est pas une véritable partie du discours. Elle les contient toutes à la fois ; nous y reviendrons avec plus de détail. Qu'il nous suffise d'indiquer que l'interjection est une proposition tout entière, de même que certains mots non interjectifs *oui*, *non*, auxquels nous ferons une place à part.

Chacune des parties du discours se *subdivise* à son tour, et il nous faut tracer les *amorces* de quelques-unes de ses divisions.

Le substantif comprend 1° le substantif *propre* ; 2° le substantif *commun* ; 3° le substantif *verbal*. Le premier est subjectif et concret, le second objectif, le troisième abstrait, qualités que nous examinerons plus tard. Le substantif propre ne désigne qu'une seule personne ou qu'une seule chose au monde ; *Pierre*.... *Rome* ; il *individualise* au plus haut point. Le substantif commun est bien connu. Le substantif verbal est de plusieurs sortes : 1° le nom d'action ou de qualité : la *vente*, la *bonté* ; 2° celui d'agent : le *vendeur* ; 3° celui du lieu où l'on fait l'action : un *tir* ; 4° celui du temps de l'action ; 5° celui de l'instrument de l'action ; 6° celui du but de l'action etc. Le substantif verbal est le même que celui qui exprime une qualité abstraite : *blancheur* etc., puisque l'adjectif n'est, en réalité, qu'un verbe de qualité.

L'adjectif comprend 1° l'adjectif *qualificatif* (lorsqu'il sert d'attribut, c'est un véritable verbe) ; 2° l'adjectif *attribut* ; 3° l'adjectif *déterminatif*. Ce dernier comprend 1° le *mot de nombre* ; 2° l'adjectif *démonstratif*, 3° l'adjectif *indéfini*. Quant à l'adjectif *possessif* ce n'est qu'un *succédané* du pronom personnel au génitif ; il n'existe que morphologiquement. L'*interrogatif* et l'*exclamatif* constituent un mode d'être qui sera expliqué plus loin, et le *conjonctif* n'est qu'une fonction spéciale dont nous parlerons dans les rapports entre propositions. L'adjectif qualificatif comprend 1° le mot de *qualité*, 2° le mot d'*état*, 3° le mot d'*action*.

Le premier de ces mots est l'adjectif proprement dit : *vert*, *blanc*, *bon* ; le second tient de plus près au verbe proprement

dit, mais il est devenu assez adjectif pour s'accorder, c'est l'adjectif verbal ; le troisième est un véritable participe, mot que nous retrouverons plus loin.

Le *pronom* est *personnel*, *démonstratif* ou *indéfini*. Le pronom personnel se présente, comme personnel direct, comme personnel par référence (adjectif possessif), comme personnel par une double référence (pronom possessif). Dans les deux derniers cas sa fonction se relie aux rapports des diverses propositions ; nous l'y retrouverons. Le pronom démonstratif n'est que le développement du pronom personnel de la troisième personne ; nous le retrouverons dans sa fonction principale qui est de représenter le nom, dans les rapports de proposition à proposition. Quant au pronom indéfini, ce n'est qu'un pronom abstrait, le plus remarquable est *on*. Les pronoms conjonctifs ou interrogatifs ne sont que des modalités de pronoms que nous expliquerons plus loin ; il s'agit d'une *modalité*, et non d'une division.

Nous avons déjà posé la division des verbes, en verbes de qualité, en verbes de mouvement involontaire, en verbes d'action. Nous ne mentionnons pas ici celle habituelle en actif, passif, neutre, transitif, ce sont des modalités de la relation entre les idées, que nous exposerons lorsqu'il s'agira des relations.

Les *adverbes*, au point de vue de leur origine, se divisent en deux grandes classes : 1° ceux qui proviennent des *adjectifs* et 2° ceux qui sont *autonomes* ; les premiers forment les adverbes de manière et ceux de quantité ; les deuxièmes, ceux de lieu et de temps.

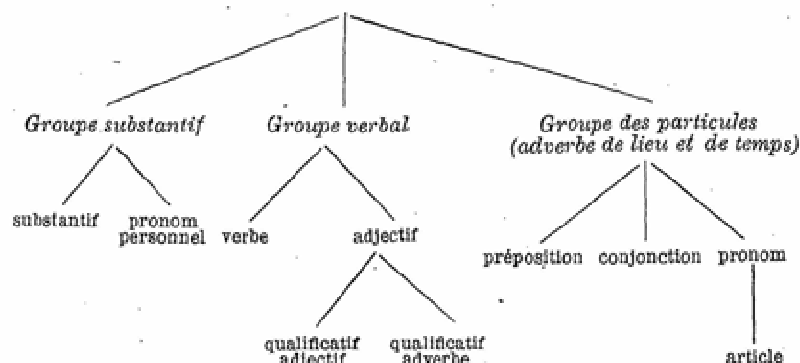
Les *prépositions* expriment les idées : 1° de *lieu*, 2° de *temps*, 3° de *cause*.

Enfin l'*article* est défini ou indéfini. Mais nous verrons que, ce petit mot doit être retiré des parties du discours autonomes et forme en réalité un affixe du substantif pour le déterminer.

Telles sont les différentes parties du discours. Faut-il conserver l'ancien classement que nous avons adopté ? Oui, mais en en retirant, d'un côté, l'interjection qui ne saurait être une

partie du discours, puisque c'est un discours entier, et d'autre côté l'article qui n'est qu'un substantif déterminé.

Puis il faut conserver en même temps les trois groupes admis par les grammairiens Hindous et Arabes si judicieusement, et établir le tableau suivant



Dans ce tableau nous avons compris l'article et le pronom, mais seulement en tant qu'ils jouent leur rôle autonome, nous allons les retrouver un peu plus loin dans un autre.

En dehors des parties du discours se trouve l'interjection, parce que ce n'en est pas véritablement une. C'est une modalité qui affecte toutes les parties du discours ; un verbe peut être *interjectif* par l'intonation qui lui est donnée : *je meurs !* un substantif *ciel !* un adjectif : *affreux !* nous verrons qu'une proposition entière peut être interjective. Quant à l'exclamation exprimée par un mot spécial, l'interjection *ah ! hélas !* nous verrons qu'elle peut affecter une idée seule : *abandonné, hélas !* ou toute une proposition *hélas ! il ne vint pas*, ou même remplacer toute une proposition et la former à lui seul *hélas !* On voit que ses fonctions sont bien différentes. Comme idée, il sort des parties du discours, et forme à lui seul un langage spécial, celui du sentiment, distinct de celui de la *pensée* ; à ce titre, nous le retrouverons un peu plus loin.

Telles sont les parties du *discours* relatif à la pensée, et

exprimant des idées autonomes, il nous reste à observer celles auxiliaires et celles suppléant les autres.

Mais auparavant remarquons qu'entre les parties du discours ci-dessus énumérées il n'y a pas d'abîme, qu'il y a même des *intermédiaires*, des parties du discours *mixtes*.

On peut signaler comme telles : l'*infinitif* qui tient le milieu entre le verbe et le substantif ; le *participe* entre le verbe et l'adjectif ; le *gérondif* ou absolutif entre le verbe et l'adverbe ; le pronom *relatif* entre le pronom et la conjonction. D'où le tableau suivant :

Parties hybrides.

participe	*infinitif*	*gérondif*	*pronom relatif*
verbe + adj.	verbe + subst.	verbe + adv.	pron. + conjonction

B. *Fonctions.*

Chaque partie du discours joue dans ce discours des fonctions multiples. En outre, chacune remplit quelquefois celles de l'autre, par exception.

a) *fonction multiple propre.*

Nous nous contenterons de donner des exemples.

L'adjectif joue deux rôles différents principaux. Il est *attribut* ou *qualificatif*. Dans ce dernier cas, il qualifie un verbe ou un substantif. Dans le dernier sous-cas, il est déterminatif ou qualificatif proprement dit.

Le pronom est un nom subjectif, ou bien représente un substantif.

On pourrait ainsi établir les fonctions diverses de chaque partie du discours, fonctions que nous verrons en statico-dynamique.

b) *fonctions d'emprunt.*

Le substantif a tenu lieu de verbe dans le premier état du langage.

Dans le même état, le pronom possessif a remplacé le sujet.
L'adjectif a tenu lieu d'adverbe.
L'adjectif peut faire fonction de substantif : το καλον, le bien.

2° Parties du discours servant d'auxiliaires.

Toutes les parties du discours peuvent fonctionner comme *autonomes*, sinon comme *principales*. C'est ainsi que le verbe *être* a son emploi dans la signification d'*exister* qui ne dépend d'aucun autre ; c'est ainsi que l'article lui-même a d'abord été un pronom démonstratif dépendant, mais ayant sa fonction directe propre.

Mais certaines ont pris pour fonction habituelle d'aider seulement certaines autres à exprimer leur concept plus facilement.

Il faut bien se rendre compte d'une manière exacte de ce rôle d'auxiliaire, car sa signification est, en réalité, autre, et bien plus étendue qu'elle ne l'est dans l'opinion commune.

L'*auxiliaire* a pour mission non de remplacer un autre mot, car alors on rentre dans la classe des mots suppléants, mais 1° d'exprimer indirectement une catégorie grammaticale qui ne peut l'être directement, 2° de classifier une substance ou une action, de manière à lui assigner une place dans les objets ou les idées, 3° de prendre, à la place du mot principal, la charge des catégories accessoires et de l'expression des relations.

Par ailleurs, l'auxiliaire peut être concret ou abstrait.

Telles sont diverses fonctions que nous devons décrire sommairement ici. Mais si nous les distinguons entièrement, c'est pour les besoins de la démonstration, car elles sont fréquemment cumulées.

La première fonction de l'idée auxiliaire est d'exprimer *une catégorie qui n'existe pas*. En voici des exemples. Beaucoup de langues n'ont pas de futur ; non seulement elles ne l'ont pas morphologiquement, mais elles ne le possèdent même pas psychiquement. Le futur, en effet, est un temps *imaginaire*, il n'a pas d'existence réelle, palpable. Aussi l'anglais, l'allemand, le russe, le persan, le grec moderne et bien d'autres l'expriment par *vouloir* ou *devoir* suivis de l'infinitif. Les verbes *devoir* et

vouloir sont donc, dans ce sens, des verbes auxiliaires. De même, l'idée du temps absolu peut manquer ; des langues ne s'occupent pas directement de savoir si l'action est ou non terminée, mais alors, comme en français, le verbe *avoir* suivi du participe passé l'exprime indirectement : *j'ai fait cela* pour *j'ai cela fait*. Le français n'a pas d'optatif, il se sert de *je voudrais* suivi de l'infinitif. D'autre part, l'idée du passif manque à beaucoup de langues, le verbe *être* l'exprime indirectement en convertissant le passif en intransitif. Enfin le verbe intransitif lui-même s'exprime au moyen du verbe *être* quand l'attribut est un adjectif, ce verbe est alors détourné de sa signification de *se tenir debout* et employé comme copule.

Le second emploi consiste à *classifier*. Nous avons décrit le processus plus haut. Dans les langues Algonquines, le mot devenu inusité dans la langue courante et qui se compose avec le verbe est un auxiliaire ; il rattache l'idée à un point fixe et matériel, cette idée sans cela serait trop abstraite et ne se comprendrait pas, outre qu'elle n'aurait pas un sens complet. Elle doit jeter l'ancre, se fixer, et c'est à cela que lui sert le mot auxiliaire. Les applications de ce principe sont nombreuses dans les langues primitives. Nous les avons passées déjà en revue. Dans ce sens opèrent les mots figuratifs de l'Egyptien mis à la suite des mots phonétiques, et les mots auxiliaires Chinois fixant le sens des homophones. Dans ce sens aussi sont les préfixes des langues Bantou, s'ils ont eu d'abord un sens concret.

La troisième fonction des auxiliaires consiste à *débarrasser les idées principales* des concepts accessoires de nombre, de genre, de temps, de relations. C'est ainsi que la marque du féminin et du pluriel, au lieu de se placer sur l'idée principale, viendra frapper une idée intermédiaire auxiliaire, en général, plus large que l'idée principale particulière. Deux raisons existent de ce procédé, l'une théorique, l'autre pratique. La raison théorique est celle-ci : il est bien difficile qu'une idée *purement abstraite*, comme le nombre, le temps, le genre, la personne, puisse s'allier directement avec une idée *purement*

concrète et *individuelle ;* bien plus facile sera la combinaison si l'on *interpose* un mot moitié concret, moitié abstrait. La raison pratique est plus puissante encore, il est difficile d'appliquer sur chaque racine tour à tour, par exemple, une conjugaison un peu compliquée, marquant à la fois la personne, le mode, le temps, la voix, quelquefois même le genre et le nombre ; ce placement sans cesse renouvelé des indices fatigue l'esprit, et exige un perpétuel effort ; sur certains verbes, au contraire, très usuels, on s'habitue à ces associations, qui s'opèrent ensuite toutes seules sans réflexion actuelle ; on parle vite et sans effort. Pourquoi ne pas se servir alors de ces verbes comme auxiliaires, y appliquer toujours les modes, les temps etc. et se contenter d'ajouter ensuite la racine de chaque verbe actuel.

Aussi l'emploi des auxiliaires dans cette dernière fonction est-il très fréquent. On ne parle ordinairement que des *verbes auxiliaires* ; mais d'autres parties du discours remplissent aussi ce rôle. Prenons un exemple en français.

L'*article* est un petit mot qui a la plus grande importance pour donner à notre langue son caractère *analytique* et pour faire circuler entre chaque idée l'air et la lumière. Supprimez l'article, et le français perd toute sa physionomie ; il acquerra quelques qualités qu'il n'a pas, mais il perdra les siennes qui sont grandes. Or quel est le but principal de l'article ? Est-ce de distinguer le cas où il s'agit de déterminer, de dire qu'il s'agit de tel individu ; *l'homme*, et non pas *un homme ?* Non, car *l'homme* est une expression encore vague, il signifie non seulement : *tel homme*, mais aussi *tout homme*. Sa portée est d'ailleurs bien autre. Il sert à *décharger* le substantif du genre, du nombre et des cas. En ne tenant compte que de la prononciation, ces idées *le* soleil, *les* soleils, *du* soleil, *des* soleils, *la* lune, *les* lunes, *de la* lune, *des* lunes, *à la* lune, *au* soleil, *aux* lunes, ne se distinguent que par l'article, les mots : *soleil* et *lune* restant invariables dans la prononciation, à moins que les règles du *sandhi* ne fassent sonner l'*s*, ce qui ne fait apparaître que le pluriel ; au contraire, l'article exprime toutes les caté-

gories grammaticales qui concernent le substantif. Toujours d'après la prononciation, dans j'*aime*, tu *aimes*, il *aime*, ils *aiment*, *aime* est invariable, c'est le pronom qui marque toutes les personnes, le nombre, etc. Enfin dans : *j'ai aimé*, *tu as aimé*, *il a aimé*, *nous avons aimé* etc. le mot *aimé* est invariable, c'est le verbe *avoir*, qui marque la personne, le nombre, le temps, le mode.

Donc le verbe auxiliaire, le pronom, l'article, remplissent, à ce point de vue, en français le même rôle, lequel consiste à prendre les diverses indices grammaticaux, de sorte que le substantif, que le verbe se réduisent au radical. D'où le double avantage d'attacher un concept abstrait à un mot demi-abstrait, et d'appliquer les concepts à quatre ou cinq mots qui y sont accoutumés.

En français, le mot ainsi devenu auxiliaire est un mot vide ou à peu près vide, qui n'a plus de sens substantiel. C'est ainsi que l'article *le*, *la*, *les* signifiait d'abord : *celui-ci*, *celui-là* etc. *ille*, *illa* mais qu'il n'a plus ce sens, c'est ainsi qu'*être* ne signifie plus guères *exister*, qu'en tout cas ce ne sont pas des mots exprimant une chose concrète. Voici donc ce qui va dériver du groupement : d'un côté, vont se ranger toutes les idées *abstraites*, de l'autre, va rester isolée l'idée *concrète* ; les premières sont par exemple : *le*, *les la*, *du*, *de la*, *des*, *au*, *aux* ; les secondes, seulement *soleil*, *lune*. Les idées abstraites sont : *j'ai*, *tu as*, *vous avez*, *j'avais*, *j'aurais*, etc. l'idée concrète unique : *aimé*. Voilà donc les idées abstraites, grammaticales, réunies en un faisceau, pendant que l'idée concrète est isolée, tandis que dans d'autres langues comme en latin, les deux forment un seul conglomérat : *sol*, *solis*, *solem*, *sole*, *soles*, *luna*, *lunarum*, *lunam*, *lunae*, *lunas*, *lunis*. De plus, d'après la structure du français, toutes les idées abstraites vont *précéder* l'idée concrète, individuelle. Les voilà *mises en vedette*, au lieu de se fondre dans l'idée principale ; la langue est *analytique* et *abstraite* au plus haut degré.

En ce qui concerne la conjugaison, d'autres langues vont plus loin que le français. Notre langue n'emploie l'auxiliaire

à l'actif qu'à certains cas, elle n'a de conjugaison entière, au moyen d'un auxiliaire, de conjugaison *périphrastique* que quand il s'agit du passif et du verbe adjectif *je-- bon*. L'Anglais a une conjugaison entièrement périphrastique, même à l'actif, toutes les fois que la proposition est négative ou interrogative *do I, I do not ;* aux auxiliaires *être* et *avoir*, elle ajoute l'auxiliaire : *faire*. Il en est de même en Breton Armoricain, lequel conjugue périphrastiquement au moyen d'*ober* tous les verbes actifs. Mais le Basque étend plus loin ce système. Il conjugue tous les verbes périphrastiquement par *être* s'ils sont intransitifs, par *avoir* s'ils sont actifs, et cet auxiliaire porte 1° le sujet, 2° le régime direct, 3° le régime indirect, 4° l'indice du temps, 5° l'indice du mode, dans un conglomérat ; ensuite le verbe actuel apparaît seul.

La conjugaison périphrastique s'est beaucoup accrue, par le développement même de la loi du moindre effort ; à côté de la conjugaison ordinaire s'en trouve souvent une parallèle de cette sorte.

Dans d'autres langues, le mot de nombre ne peut s'appliquer directement à chaque substantif actuel ; il y a trop de distance entre l'idée très générale et grammaticale du nombre et celle de chaque substantif. De là le *déterminant numéral*. Le nombre s'affixe à un objet d'une certaine généralité et d'un usage courant, puis on joint à cet objet celui individuel et actuel. De même, il y a le déterminant *pronominal* que nous avons décrit. Ce sont encore des mots auxiliaires.

Mais comment se fait-il que le mot *auxiliaire* tantôt semble rendre *plus concrète* l'expression, tantôt la rende *abstraite* au plus haut degré ?

En effet, dans le système du français nous voyons que les auxiliaires sont les *instruments* les plus puissants d'*analyse* et d'*abstraction*. De plus, dans toutes les langues le verbe *être* est essentiellement abstrait. En effet, non seulement les auxiliaires sont alors des mots de relation, mais ils se chargent de *porter* tous les autres mots de relation et grammaticaux et de les mettre en vedette.

D'autre fois, au contraire, l'auxiliaire *redouble le caractère concret*. Par exemple, dans la conjugaison Basque il y a un caractère de concrétisme bien marqué. Ici ce n'est qu'une apparence. Ce qui rend concret, c'est le conglomérat avec l'auxiliaire de tous les mots de la phrase représentés par des pronoms, mais la conjugaison non périphrastique suit le même système et est aussi concrète. Ce n'est donc pas ici la présence de l'auxiliaire qui rend concret. Au contraire, elle rend l'expression relativement abstraite. Il y a un double courant : le verbe périphrastique Basque est *concret* en ce qu'il réunit la proposition dans le conglomérat, et *abstrait* en ce qu'il détache le conglomérat des idées abstraites hors du verbe actuel.

Mais il y a caractère concret véritable aggravé par l'auxiliaire lorsque l'auxilaire est lui-même un mot qui est et qui reste concret. C'est ce qui a lieu dans le cas de l'exposant numéral, par exemple. Le mot de nombre ne peut pas s'exprimer seul, mais il doit être joint à deux mots concrets, dont l'un, il est vrai, l'est plus que l'autre. Au lieu de dire *deux navires* on devra dire obligatoirement : *deux-objets-ronds navires*.

Il en résulte que l'auxilaire augmente l'abstraction s'il est un mot par lui-même abstrait, augmente le caractère concret s'il est par lui-même concret.

3° *De l'idée suppléante.*

L'idée suppléante ne vient plus corroborer une autre idée, mais la remplace quand elle est absente.

Elle consiste dans le *pronom*.

Le pronom a aussi une existence indépendante. *Je*, *tu* ne remplacent pas seulement le pronom.

Mais cette fonction est cependant là plus habituelle.

Nous verrons plus loin que certains adverbes ; *oui*, *non*, *peut-être*, sont suppléants, non d'une idée, mais d'une pensée tout entière.

Le pronom n'est pas seulement un mot qui remplace un autre mot, mais une idée qui remplace une autre idée : le mot *il*

signifie non pas seulement un nom : Primus, ou Secundus, mais l'idée de celui qui se trouve près dans l'espace ou dans le discours. Cette idée de l'*être près* remplace l'idée de Primus.

Le pronom peut remplacer le nom exprimé dans la proposition, ou celui exprimé dans une autre proposition, et dans le premier cas soit le sujet, soit une idée d'autre fonction dans la proposition. Enfin il peut aussi remplacer une proposition tout entière. *Voulez-vous qu'il vienne? Je le veux.*

Le pronom peut tenir lieu dans la proposition d'un mot qui ne s'y trouve pas ; au contraire, il peut représenter dans un conglomérat un mot qui se trouve ailleus dans la dite proposition, c'est ce qui a lieu dans la conjugaison *objective*, il est alors *pléonastique*.

Voici le paradigme des idées *autonomes*, des idées *auxiliaires* et des idées *suppléantes*.

1° *idées autonomes*.

Celles portées au tableau ci-dessus comprenant les trois groupes de

idées substantives	idées verbales	idées de situation

2° *idées auxiliaires*.

l'article	le verbe auxiliaire	les déterminants concrets

3° *idées suppléantes*.

le pronom.

(A suivre.) RAOUL DE LA GRASSERIE.

LE LIEU DU CULTE

DANS LA LÉGISLATION RITUELLE DES HÉBREUX.

II.

Lois sacerdotales.

Nous pouvons nous dispenser de prouver que les lois sacerdotales ne connaissent qu'un seul sanctuaire. L'*Ohel Moëd*, le tabernacle mosaïque érigé dans le désert, nous y est manifestement présenté partout comme l'unique demeure de Jéhova, au service de laquelle sont attachés Aaron et ses fils ainsi que toute la tribu de Lévi ; c'est le seul lieu où, par le ministère des prêtres, la culte doit être célébré. Toute l'organisation du culte public dans le code sacerdotal se rapporte au tabernacle et s'y concentre, comme le tabernacle lui-même trouve la raison dernière de son institution dans l'arche d'alliance, symbole de la présence du Dieu d'Israël. Ici le sanctuaire n'est pas immuablement fixé en un lieu sacré, marqué par un choix définitif de Jéhova. Il se déplace en même temps que l'arche. Enlevez l'arche et le tabernacle disparaît. Le législateur suppose la possibilité et la légitimité des sacrifices, non seulement en dehors de Jérusalem, mais en dehors de la terre sainte elle-même ; ils s'offrent déjà antérieurement à son occupation par les enfants d'Israël. Encore une fois, l'arche est tout ; c'est d'elle et d'elle seulement que dépend la détermination du lieu du culte.

C'est ainsi que nous voyons dans l'histoire ancienne du peuple d'Israël, le sanctuaire suivre les destinées de l'arche d'alliance. Au début il se trouve établi à Silo ; et lorsque plus tard David eut résolu de faire de Jérusalem le centre religieux comme le centre politique de son royaume, c'est en y amenant l'arche qu'il accomplit ce dessein. Dans l'intervalle elle avait trouvé un séjour provisoire sur la *gibea* ou la *colline* de Kiriath-Jearim, dans le domaine d'Abinadab. Les données relatives à cette époque de l'histoire offrent un problème aussi intéressant que compliqué et sur lequel le dernier mot n'est pas

dit jusqu'à ce jour. Nous ne pouvons à ce sujet entrer dans des détails. Contentons-nous de remarquer qu'à notre avis le sanctuaire de Nob dont il est parlé 1 *Sam.* XXI, n'est pas distinct de celui de la *gibéa* de Kiriath-Jearim et que l'arche s'y trouvait (1). Depuis David, comme nous venons de le rappeler, c'est à Jérusalem, sur la colline de Sion, que Jéhova avait sa demeure ; c'est là qu'était le sanctuaire, parce que l'arche d'alliance y était. Cependant, entre le lieu du culte public, rendez-vous religieux de toute la nation, et la présence matérielle du «trône de Jéhova», cette connexion étroite, cette dépendance essentielle que les lois sacerdotales établissent dans toute sa rigueur, dut finir par se relâcher, ou plutôt par se faire moins vivement sentir. Jérusalem devint la cité sainte en quelque sorte par nature ; les siècles et l'habitude en avaient fait le siège de prédilection du Dieu d'Israël. Lorsque dans la catastrophe qui mit fin au royaume de Juda, le temple et l'arche eurent été détruits, Jérusalem n'en resta pas moins le seul lieu où le culte pût être légitimement célébré. Pour les Juifs de la captivité, comme plus tard pour ceux de la dispersion, il n'est pas admissible que les sacrifices puissent s'offrir en dehors de la terre de Jéhova, en dehors de la ville qu'il s'est choisie (2) ; ce n'est plus l'arche, qui a disparu, c'est la ville sainte par elle-même qui est à leurs yeux le point de ralliement de la nation, le centre de la religion d'Israël. Hors de là, ils concevaient bien les assemblées pieuses où l'on se réunissait pour la prière et l'édification mutuelle ; ils auraient été capables de créer pour le désert un tabernacle-synagogue ; mais le lieu du culte, le lieu des offrandes et des sacrifices, c'est Jérusalem, elle seule, et cela indépendamment de la présence de l'arche (3).

Dans la législation sacerdotale, l'institution du sanctuaire unique avec le caractère que nous venons de lui reconnaître, se trouve à la base du rituel. Il n'y a pas lieu d'insister plus longtemps sur ce fait au sujet duquel le doute n'est pas possible. Une question plus intéressante est celle de savoir si, en dehors de son sanctuaire unique destiné à la célébration du culte public et officiel, le code sacerdotal connaît un culte domestique ou privé ? Renferme-t-il des indices qui soient de

(1) vv. 7, 8. Au v. 10, au lieu de אחרי האפוד il faut lire probablement אחרי הארון Cfr. 1 *Sam.* XIV 18. *L'éphod* du grand-prêtre dont il est question dans le premier livre de Samuël était un objet portatif (XIV 18, XXIII, 6 etc.), comme celui du code sacerdotal.

(2) Se rappeler les difficultés et les querelles auxquelles donna lieu l'établissement d'un temple en Egypte Vr. Kuenen G. v. I. II. p. 404 s.

(3) Remarquez la silence absolu d'Ezéchiël sur l'arche.

nature à confirmer à cet égard notre interprétation d'*Ex.* XX 24 ss. ? Nous n'hésitons pas à l'affirmer. Pour justifier notre assertion, nous examinerons successivement un passage du grand code sacerdotal *Lév.* VII 22 ss. à rapprocher du chap. III 16-17 ; et les dispositions qui forment le début du petit code lévitique *Lév.* XVII 1 ss.

1° Voici ce que nous lisons à l'endroit indiqué du ch. VII du *Lévitique* : « Et Jéhova dit à Moïse : Parle aux enfants d'Israël et dis leur : Vous ne mangerez point les parties grasses du bœuf, de la brebis et de la chèvre. La graisse de l'animal mort de mort naturelle ou dévoré, sera employée à des usages divers, mais vous n'en mangerez point. Quiconque aura mangé la graisse du bétail qui sert aux offrandes à faire à Jéhova, sera extirpé du sein de son peuple. Vous ne mangerez point le sang, dans toute l'étendue de vos demeures, ni des oiseaux ni du bétail ; quiconque aura mangé le sang sera extirpé du sein de son peuple ».

Cette loi renferme deux parties ; l'une s'occupe des quadrupèdes pouvant servir de victimes aux sacrifices : bœufs, chèvres et brebis ; l'autre se rapporte aux oiseaux aussi bien qu'aux quadrupèdes. Dans la première il est défendu d'une manière absolue, universelle, de manger les parties grasses des animaux en question. Il ne s'agit pas ici des victimes qui sont de fait immolées au sanctuaire comme sacrifices pacifiques et dont les parties grasses doivent être brûlées sur l'autel des holocaustes ; la loi vise tous les animaux des espèces énumérées, tous ceux qui, à raison de l'espèce à laquelle ils appartiennent, sont aptes à servir de victimes (1) ; elle rappelle même la défense en ce qui touche les animaux morts de mort naturelle ou dévorés par les bêtes sauvages. Quant à la seconde partie de notre loi, celle qui concerne la défense de manger le sang, nous aurons l'occasion plus loin d'en déterminer la portée.

Nous sommes donc, aux vv. 23 ss., en présence d'un règlement qui doit être appliqué au bétail abattu pour la consommation ordinaire : il est défendu aux Israélites non seulement d'en manger le sang, mais encore les parties grasses, c'est-à-dire celles qui dans les sacrifices pacifiques, sont consumées sur l'autel des holocaustes.

Wellhausen prétend que dans le grand code sacerdotal nous trouvons *supposé*, comme chose toute naturelle, le caractère purement profane que le Deutéronome auparavant se serait vainement efforcé d'imprimer à l'immolation ordinaire du bétail (2). La théorie de l'auteur peut se résumer ainsi : anciennement toutes les immolations de

(1) Cfr. Wellh. *Prolegomena* p. 54 *note* ; Dillmann *Ex.-Lev.* p. 450.
(2) *Prolegomena* p. 53 s. ; *Die Composition*... p. 153 s.

bétail étaient des sacrifices proprements dits ; abattre un bœuf, c'était l'offrir à Dieu (1). Lorsque le Deutéronome au 7e siècle, entreprit de centraliser le culte et de défendre la célébration des sacrifices en dehors de Jérusalem, il se vit naturellement amené à établir une distinction entre les sacrifices qui ne pouvaient s'offrir que dans le sanctuaire choisi par Jéhova, et l'immolation des animaux destinés à la consommation ordinaire ; il ne pouvait en effet être question d'obliger tous les Israélites à venir abattre leur bétail dans la ville sainte ! Le Deutéronome s'appliqua donc à dépouiller du caractère sacré qu'elle avait eu jusqu'alors, l'immolation des animaux pratiquée simplement en vue de l'alimentation. Il n'y réussit pas. Le vulgaire ne pouvait s'habituer à la. distinction et tous les bœufs qu'on tuait continuèrent à être régardés comme des victimes offertes à Jéhova L'institution du sanctuaire unique s'en trouva menacée. Pour écarter le danger on eut recours à une mesure radicale ; la loi du petit code lévitique XVII 1 ss. obligea tout le monde à venir désormer au sanctuaire central offrir formellement à Dieu bœufs, brebis et chèvres qu'on voulait immoler. Et voilà qu'un peu plus tard les dispositions du code sacerdotal supposent, comme chose admise de tous, le caractère profane de l'immolation ordinaire et la liberté de la pratiquer partout.

Le système dont nous venons d'esquisser les grandes lignes est loin de s'imposer à l'approbation du critique. Quoiqu'il en soit de la coutume des Arabes en cette matière, il est inexact que les Israélites établis dans le pays de Canaan, aient, jusqu'au 7e siècle, considéré toutes les immolations de bétail comme étant, indistinctement *et au même titre,* des sacrifices proprement dits. La législation du livre de l'alliance, aussi bien que l'histoire ancienne, protestent contre cette théorie. Les victimes offertes au sanctuaire de Silo par les parents de Samuël (2) ne doivent pas, p. e., être assimilées aux animaux tués sur la pierre par les soldats de Saül (3). La « maison de Jéhova le Dieu d'Israël » d'*Exode* XXIII 19, ne peut pas, pour plus d'une raison, être mise sur le même rang que les autels de terre ou de pierres brutes dont parle l'*Exode* au ch. XX v. 24 ss. Nous avons suffisamment établi nos vues à cet égard dans la première partie de notre étude, et nous aurons l'occasion d'y revenir encore. Nous renvoyons également à plus tard l'examen des mesures prises par le Deutéronome, pour nous borner ici au grand code sacerdotal.

(1) Cfr. Rob. Smith *Old Test. in the Jew. Church* p. 248 ss.
(2) I *Sam.* I 3 ss. 25.
(3) ibid. XIV 33, 34.

A l'appui de l'assertion, que ce dernier *suppose* aux immolations ordinaires de bétail, se pratiquant loin du sanctuaire, un caractère profane, Wellhausen allègue les préceptes donnés à Noé (*Gen. IX* 2 ss.) et le passage même du *Lév.* VII 22-27 que nous avons reproduit plus haut. Or le chapitre IX de la *Genèse* ne fournit pas l'ombre d'une donnée en faveur de la thèse du critique allemand. Nous y lisons simplement que les animaux sont donnés à l'homme en nourriture, mais qu'on devra s'abstenir d'en manger la viande avec le sang. La question de savoir si l'immolation du bétail aura, oui ou non, un caractère religieux, ne reçoit ici aucune réponse.

Quant au règlement du chap. VII du *Lévitique*, loin qu'il plaide pour le caractère profane des actes qui y sont visés, nous y trouvons au contraire un indice, ou même une preuve, que les lois sacerdotales connaissent parfaitement, à côté du culte public qui se célèbre au sanctuaire national, un culte privé, comme celui dont nous avons reconnu le cérémonial dans les fameuses prescriptions de l'*Exode* sur l'autel de terre.

Le lecteur aura remarqué ce qu'il y avait d'incohérent dans le système qui nous montre l'immolation du bétail, se confondant pendant des siècles avec le sacrifice, résistant victorieusement plus tard aux tentatives réformatrices du Deutéronome, à tel point qu'une loi spéciale, celle du *Lév.* XVII 1 ss., dut intervenir pour le défendre partout ailleurs qu'au sanctuaire ; et puis se trouvant tout à coup, dans les lois sacerdotales, réduit à n'être plus, par supposition, qu'une pratique purement profane. Comment un pareil changement a-t-il pu se produire dans les idées ? Il doit, certes, paraître d'autant plus merveilleux que les deux derniers recueils législatifs dans lesquels on prétend constater au sujet du rituel des sacrifices, des modifications aussi profondes et aussi contraires, sont supposés originaires de l'époque de la captivité, alors que l'exercice du culte était supprimé.

Si la législation sacerdotale suppose que l'immolation des bœufs, chèvres et brebis, n'a absolument rien de commun avec la religion, pourquoi propose-t-elle les règlements qui la concernent au milieu de ses institutions liturgiques ? Pourquoi la défense de manger les parties grasses de ces animaux se trouve-t-elle rattachée à des prescriptions sur les sacrifices pacifiques (1), avec l'ajoute d'une sanction qui est formulée, en l'une matière comme en l'autre, dans les mêmes termes ? « Quiconque aura mangé les parties grasses du bétail dont on fait des offrandes à Jéhova, *sera extirpé du sein de son peuple* » v. 25 coll. vv. 20, 21. Cette relation étroite entre la défense générale de

(1) *Lév.* VII 11-21, 28 ss.

manger la graisse des animaux aptes à servir de victimes et la règle à suivre dans les sacrifices pacifiques se montre ailleurs qu'au ch. VII du Lévitique. Le même phénomène s'observe au ch. III v. 16, 17. Ici encore, immédiatement après le dispositif concernant les *schelamîm*, nous lisons l'énoncé de ce principe, dont l'importance pour le sujet que nous étudions ne peut échapper à personne : כל חלב ליהוה « *Les parties grasses seront toujours à Jéhova* (1) ; ce sera une loi perpétuelle pour toutes vos générations *dans toute l'étendue de vos demeures ;* vous ne mangerez point la graisse ni le sang ». Il est clair que la défense ne se rapporte pas aux seules victimes offertes sur l'autel du sanctuaire ; elle est universelle, comme le prouvent manifestement les termes dans lesquels elle est formulée et la stipulation explicite que les Israélites devront s'y conformer *dans toute l'étendue de leurs demeures*.

D'après le ch. VII, comme d'après le chapitre III du *Levitique*, il est interdit de manger les parties grasses du bétail abattu. Que devait-on en faire ? La graisse des animaux morts de mort naturelle ou tués par les bêtes sauvages, devait servir à « des usages divers » ; le souci de la pureté légale suffisait d'ailleurs à en interdire la consommation (2). Mais le *cheleb* du menu et du gros bétail régulièrement abattu en vue de l'alimentation, à quel emploi était-il destiné ? Il était défendu de le manger. Il faut croire qu'il était réservé à quelque fin spéciale, puisqu'il est dit en particulier de la graisse des animaux non immolés qu'elle servirait *à divers usages*. Quelle était donc cette destination spéciale des parties grasses du bétail abattu ? *Elles appartiennent à Jéhova*, dit le Lévitique au ch. III v. 16. Selon toute apparence elles devaient être données à Jéhova, comme dans les sacrifices pacifiques qui se célébraient à l'autel du sanctuaire. De même que dans le culte public et officiel la graisse des victimes devait, par le ministère des prêtres, être consumée sur l'autel des holocaustes ; de même dans le culte privé elle devait l'être, sans intervention du prêtre, sur les autels de terre ou de pierres non polies, que l'on érigeait dans toute l'étendue du territoire.

Les lois du *Lévitique* associent à la défense de manger les parties grasses du bétail, celle d'en manger le sang. Nous l'avons vu au ch. III 16-17 aussi bien qu'au chap. VII 22-27. Cette association nous permet de conclure que dans le second de ces deux passages comme

(1) litt. *toute graisse* est à Jéhova, et non pas : *toute la graisse*, comme traduit Reuss, qui croit à tort qu'il s'agit ici des victimes offertes à l'autel du sanctuaire. (*L'Hist. s. et la loi* II p. 112 coll. 122).

(2) *Lév.* XVII 15.

dans le premier, le législateur songe encore, non point au sang de toute espèce d'animaux, mais en particulier à celui des animaux, oiseaux ou bétail, qui peuvent être présentés comme offrande à Jéhova. Et dans ces limites, ce n'est pas seulement le sang des victimes offertes sur l'autel des holocaustes, au sanctuaire national, qui est, par les exigences mêmes du culte, soustrait à la consommation ; mais *tout sang* (v. 26), c'est-à-dire même celui des animaux que l'on tue loin du sanctuaire, *dans tous les lieux habités par Israël ;* parce que partout le sang des animaux aptes à être offerts en sacrifice revient à Jéhova, de même que dans *toute l'étendue de leurs demeures* les Israélites doivent *donner à Jéhova* les parties grasses de leur bétail (III 17)

2° Les dispositions du chapitre XVII du *Lévitique* doivent être soumises à un examen spécial. Les systèmes les plus contradictoires touchant l'histoire littéraire des livres du Pentateuque ont cru trouver ici leur justification. Il importe que le lecteur ait le passage tout entier sous les yeux.

v. 1-7 : Jéhova parla à Moïse et lui dit : Parle à Aaron et à ses fils et à tous les enfants d'Israël et dis leur : voici l'ordre que vous donne Jéhova : l'homme quelconque de la maison d'Israël qui immole un bœuf, une brebis ou une chèvre dans le camp, ou hors du camp, et qui n'aura point amené la victime à l'entrée du tabernacle de l'alliance pour en faire offrande à Jéhova devant la demeure de Jéhova, le sang sera imputé à cet homme ; il a versé le sang et cet homme sera exterminé du milieu de son peuple. (Cette loi vous est donnée) afin que les enfants d'Israël amènent les victimes qu'ils ont coutume d'immoler dans la campagne ; ils les offriront à Jéhova à l'entrée du tabernacle de l'alliance, par le ministère du prêtre, et les immoleront comme victimes pacifiques à Jéhova. Le prêtre en répandra le sang sur l'autel de Jéhova à l'entrée du tabernacle de l'alliance et en fera brûler la graisse en odeur agréable à Jéhova. Et ils n'offriront plus leurs victimes aux *Se'irim* (1) auxquels ils ont rendu un culte honteux. Ce sera pour eux une loi perpétuelle dans leurs générations.

v. 8, 9 : Vous leur direz : l'homme quelconque de la maison d'Israël et des étrangers habitant parmi eux, qui offrira un holocauste ou un sacrifice (pacifique), et n'aura point amené la victime au tabernacle de l'alliance pour l'offrir à Jéhova, cet homme sera exterminé du milieu de son peuple.

v. 10-14 : L'homme quelconque de la maison d'Israël et des étran-

(1) litt. *aux boucs*. Généralement on voit dans ces *Se'irim* des êtres démoniaques (analogues aux satyres), dont la superstition peuplait les bois et les campagnes désertes.

gers habitant parmi eux, qui aura mangé du sang, je dirigerai ma face contre lui et je l'exterminerai du milieu de son peuple. Parce que l'âme de la chair est dans le sang et je vous l'ai donné pour l'autel, comme moyen de propitiation pour vous ; car le sang expie par l'âme (qui est en lui). C'est pourquoi j'ai dit aux enfants d'Israël : personne parmi vous ne mangera du sang et l'étranger habitant parmi vous ne mangera point le sang.

Quiconque d'entre les enfants d'Israël et des étrangers habitant parmi eux aura pris à la chasse du gibier, quadrupède ou oiseau permis comme nourriture, il en répandra le sang et le couvrira de terre ; car l'âme de toute chair, c'est son sang....; j'ai dit aux enfants d'Israël : vous vous abstiendrez de tout sang, parce que l'âme de toute chair c'est son sang. Quiconque le mangera sera exterminé.

Les vv. 15-16, parlent de l'impureté contractée par celui qui aura mangé de la viande d'un animal mort de mort naturelle ou dévoré par les bêtes sauvages.

Pour apprécier comme il convient les mesures renfermées dans ce texte, il faudrait les comparer aux passages du Deutéronome qui parlent de la conduite à suivre dans l'immolation ordinaire du bétail. Ce parallèle donne lieu à un problème très intéressant auquel les critiques des diverses écoles s'efforcent de donner une solution conforme aux exigences de leurs systèmes. Pour n'avoir point à nous répéter, nous en réservons l'examen à l'endroit où il s'agira des lois deutéronomiques, et nous bornons ici à quelques remarques suggérées par la comparaison du chapitre XVII du Lévitique avec les dispositions déjà connues des ch. III et VII sur l'usage à faire du sang et de la graisse du bétail.

Au premier coup-d'œil on voit à cet égard, entre les passages en question, une profonde différence. Au chap. VII 22-27 comme au chap. III 16-17, il n'est point exigé que les animaux destinés à la consommation ordinaire soient immolés au sanctuaire ; le contraire y est supposé, puisque nous y lisons, en termes formels que la graisse et le sang de ces animaux sera soustrait à l'usage profane *dans tous les lieux habités par les Israélites*. Or au chap. XVII v. 1-7, il est stipulé, en termes non moins formels, avec une véritable insistance, que tous les bœufs, chèvres et brebis seront immolés et offets à Jéhova, sur l'autel du tabernacle. Ici, comme on le voit, la distinction que nous avons reconnue ailleurs entre le culte public ou officiel et le culte privé, semble supprimée. Malgré cela le chapitre XVII rend à la justesse de la distinction un témoignage très précieux, quoique implicite.

Le lecteur aura remarqué qu'à la suite des vv. 1-7, notre document

consacre une section à part, 8-9, aux sacrifices pacifiques et aux holocaustes, et qu'il se dispense, en cette matière, d'insister longuement sur l'obligation d'accomplir ces actions devant le tabernacle. Du moment qu'une immolation revêt le caractère d'un sacrifice proprement dit, il est entendu que c'est au sanctuaire qu'il doit s'offrir, pas ailleurs. Dans la section précédente, au contraire, il s'agit d'imprimer ce caractère du sacrifice à toutes les immolations de gros ou de menu bétail, qui auparavant se pratiquaient impunément partout, qui n'étaient donc point à considérer par elles-mêmes comme des sacrifices, au même titre que ceux exclusivement réservés à l'autel du tabernacle. Ce n'est pas sans motif que nous ajoutons cette restriction. Les dispositions du ch. XVII montrent en effet que les immolations pratiquées loin du sanctuaire, si elles n'étaient point des actions solennelles du culte public, n'en avaient pas moins un caractère religieux. C'est à cause des abus qui se sont introduits à l'occasion de ces immolations, à cause *des pratiques idolâtriques* qui s'y sont mêlées, qu'on nous les présente ici comme ayant été frappées d'interdiction au désert. La nature même du remède apporté au mal ne laisse pas de doute sur la valeur religieuse que possédaient déjà antérieurement à la réforme ces « victimes que les enfants d'Israël avaient coutume d'immoler dans la campagne » Pourquoi, afin d'éviter le danger d'idolâtrie, afin de réprimer l'abus, la loi ordonne-t-elle que désormais tous les bœufs, brebis et chèvres seront offerts en sacrifice sur l'autel du tabernacle? S'il s'était agi d'actes qui de leur nature étaient purement profanes, on aurait, semble-t-il, même pour le désert, songé à d'autres mesures. L'auteur de ce passage trouve toute naturelle l'obligation d'immoler le bétail sur *un autel;* c'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de porter remède aux abus, il trouve aussi naturel, du moins pour le désert, qu'on amène tous les animaux à l'autel du sanctuaire et qu'on les offre là en sacrifice pacifique.

Aussi dans la troisième section de la loi (10-14), motive-t-il d'une manière toute spéciale la défense de manger le sang des animaux aptes à servir de victimes. Il ne se contente pas de cette raison générale qu'il allègue aussi pour le gibier tué à la chasse : *que l'âme de toute chair est dans le sang.* Il ajoute ce principe absolu, qu'aux Israélites Jéhova « a *donné ce sang pour l'autel, comme moyen de propitiation* ». La destination sacrée du sang, pour ce qui regarde le bétail, est ici expressément inculquée; elle l'était déjà par le fait même de la distinction si nettement établie, au point de vue de la conduite à suivre dans l'emploi du sang entre les animaux qui peuvent être offerts et le gibier pris à la chasse. Or, remarquons-le bien, ces dispositions des vv. 10 ss., ne sont point promulguées,

comme celles des vv. 1-7, à titre d'innovation ; elles ont pour but d'affirmer et de justifier une fois de plus des prescriptions du droit déjà existant : « *Voilà pourquoi j'ai dit aux enfants d'Israël :* personne parmi vous ne mangera du sang.... » Indépendamment de la mesure d'ordre, d'après laquelle les Israélites nous sont présentés comme ayant dû, au désert, immoler leur bétail devant l'entrée du tabernacle, il est entendu, il est supposé en principe, que le sang des bœufs, chèvres et brebis est destiné à l'autel ; puisque cette destination est indiquée comme motif de la défense absolue et antique de manger le sang de ces animaux.

L'examen comparé des passages du *Lév.* VII 22-27 et III 16-17 nous a déjà plus haut amené à cette même conclusion, que le sang du bétail, aussi bien que les parties grasses, étaient réservés à Jéhova.

Nous croyons avoir suffisamment établi que les lois sacerdotales, les mêmes qui nous montrent l'institution du sanctuaire unique réalisée dans le tabernacle mosaïque, loin de supposer le caractère purement profane des immolations de bétail qui se pratiquent en dehors du sanctuaire, en supposent au contraire le caractère religieux et sacré. Le sanctuaire unique, envisagé comme le lieu du culte public et officiel, comme « la maison de Jéhova le Dieu d'Israël », n'exclut point la possibilité d'autels domestiques ou privés répandus sur la surface du territoire. Le Lévitique au ch. VII 22-27 et III 16-17 les suppose en fait. Si la loi de *Lév.* XVII 1-7 les supprime, ce n'est point en conséquence du principe de l'unité de sanctuaire, mais uniquement en vue d'extirper les abus.

III.

Lois deutéronomiques.

Nous abordons l'examen des règlements du Deutéronome concernant le lieu du culte. Inutile d'attirer l'attention sur l'importance capitale des questions que nous allons essayer de résoudre. Les discussions soulevées de nos jours au sujet du rôle rempli par le Deutéronome dans le développement des institutions religieuses du peuple hébreu, prouvent assez tout l'intérêt qui s'attache au problème. A en croire les partisans de l'école grafienne, le code promulgué par Moïse dans les plaines de Moab serait, quant à sa substance même, originaire du règne de Josias, au 7e siècle, et aurait marqué, spécialement en ce qui concerne les dispositions du droit relatif au sanctuaire, l'avènement d'une réforme ou plutôt d'une transformation radicale. Nous aurons à apprécier la valeur des principaux arguments que l'on

allègue à l'appui de ces théories. Il ne s'agit point de savoir si le Deutéronome, dans sa rédaction, dans certaines prescriptions ou défenses spéciales, présente des affinités particulières avec des écrits prophétiques du septième siècle ou avec la situation religieuse du peuple hébreu à cette époque. Sans doute, il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'un code législatif comme celui qui nous occupe, destiné au peuple et s'adressant à lui, eût été à un moment donné de l'histoire adapté par l'autorité sacerdotale ou prophétique à de nouvelles circonstances, à des besoins nouveaux. Nous aurons nous même, dans la question présente, à en signaler un remarquable exemple. Mais de là à conclure à l'origine totale de notre code à l'époque en question, il y a loin. Tout récemment encore Klostermann (1) et Ed. König (2) ont montré ce qu'il y avait d'excessif dans un pareil procédé appliqué au livre retrouvé par Helcias. Au reste, pour ce qui est de la loi sur l'unité du sanctuaire, le Deutéronome n'a pas eu à la créer. Les mesures qui lui sont propres à cet égard ont pour objet, non pas de fonder l'institution du sanctuaire unique, mais de l'entourer d'une garantie nouvelle, de la fortifier, de maintenir dans toute sa pureté l'antique prérogative du lieu choisi par Jéhova, menacée par les abus.

Mais n'anticipons pas sur les résultats de notre étude. Nous avons dit un peu plus haut que le règlement renfermé aux premiers versets du ch. XVII du Lévitique et aux termes duquel tous les bœufs, chèvres et brebis auraient dû être, dans le désert, immolés sur l'autel du tabernacle, était à mettre en regard des passages du Deutéronome qui parlent de l'immolation ordinaire du bétail. Pour rattacher immédiatement notre examen des lois deutéronomiques au sujet traité à la fin de la section précédente, nous commencerons par l'étude des passages en question. Ensuite nous porterons notre attention sur les textes deutéronomiques qui ont directement pour objet l'unité du sanctuaire.

A.

Le Deutéronome expose en trois endroits la manière dont il veut que l'on pratique l'immolation ordinaire du bétail, XII 15, 20-25, XV 21-23. Dans chacun des trois passages indiqués, la recommandation donnée à ce sujet est occasionnée par les prescriptions concernant les sacrifices à offrir au lieu choisi par Jéhova.

Au chapitre XII, après une exhortation pressante à n'offrir des

(1) *Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs. NKZ* 1892.
(2) *Einleitung in d. A. T.* 1893 Bonn S. 215 ff.

sacrifices à Dieu que dans le sanctuaire marqué par lui, nous lisons, v. 15 : « Toutefois au gré de ton désir tu immoleras et tu mangeras la chair, suivant la bénédiction de Jéhova ton Dieu, qu'il te donnera dans toutes tes villes. Celui qui est impur en mangera comme celui qui est pur, ainsi qu'on fait du chevreuil et du cerf. Garde-toi seulement de manger le sang ; tu le répandras sur la terre, comme de l'eau. »

Le texte revient ensuite à l'obligation de ne célébrer le culte public qu'en un seul endroit ; mais nous retrouvons bientôt les ordonnances touchant l'immolation ordinaire, et cette fois elles sont plus explicites, vv. 20 ss. : « Lorsque Jéhova ton Dieu aura reculé tes frontières comme il te l'a promis et que tu diras : je veux manger de la chair ! — parce que ton désir te porte à en manger, — tu pourras manger de la chair autant que tu voudras. Si l'endroit que Jéhova ton Dieu a choisi est trop éloigné, tu immoleras de ton gros et de ton menu bétail, que Jéhova ton Dieu t'aura donné, comme je te l'ai prescrit ; et tu mangeras dans tes villes au gré de ton désir ; mais de la manière qu'on mange du chevreuil et du cerf, ainsi tu en mangeras ; l'impur comme le pur en mangeront Seulement garde-toi de manger le sang ; parce que le sang, c'est l'âme ; et tu ne mangeras pas l'âme avec la chair. Tu ne le mangeras pas, tu le répandras sur la terre comme de l'eau. Tu ne le mangeras pas, afin que tu sois heureux toi et tes enfants après toi ; parce qui tu auras fait ce qui est juste aux yeux de Jéhova ».

Au ch. XV vv. 21 ss., nous lisons que les premiers-nés du bétail affectés de l'un ou l'autre des défauts énumérés dans le texte, ne pourront être offerts à Dieu ; « tu les mangeras dans tes villes ; l'impur et le pur en mangeront, comme on fait du chevreuil et du cerf. Seulement tu n'en mangeras pas le sang ; tu le répandras sur la terre, comme de l'eau. »

Dans ces dispositions du Deutéronome, notamment au ch. XII, nous voyons formulée de la façon la plus nette et la plus précise la distinction entre les immolations qui constituent des sacrifices en l'honneur de Jéhova et qui doivent être accomplies au sanctuaire où il a établi la demeure de son nom, et les immolations de bétail faites en vue de la consommation Cette distinction en elle-même n'est, certes, pas nouvelle. Nous l'avons trouvée dans les lois sacerdotales où nous apprenions que *dans toute l'étendue de ses demeures*, Israël devait réserver à Jéhova les parties grasses et le sang des animaux immolés. Nous l'avions déjà reconnue dans le code du livre de l'alliance qui, à côté de l'unique « maison de Jéhova le Dieu d'Israël », connaît des autels de terre ou de pierres brutes, répandus partout, et sur

lesquels on devait immoler le menu et le gros bétail. Le Deutéronome lui-même semble au ch. XII v. 21 s'en rapporter à cet égard à des prescriptions du droit antérieur, lorsqu'il dit : ..... « tu immoleras de ton gros et menu bétail ..... *comme je te l'ai ordonné* ». Il n'est pas probable, à notre avis, que les prescriptions visées dans ce passage soient à identifier avec la disposition renfermée au v. 15 (1) ; car le v. 15 ne fait moralement qu'un avec les vv. 20 et ss., le parfait *je t'ai ordonné* doit avoir en vue une loi distincte plus ancienne. D'ailleurs le v. 15 ne renferme pas une prescription mais une autorisation. Remarquons encore que le v. 21 distingue soigneusement *l'immolation* et *la consommation* du bétail, dans les villes situées loin du sanctuaire ; c'est pour le premier seulement de ces actes qu'il rappelle les prescriptions anciennes. Or il n'y aurait pas eu lieu de faire cette distinction si la « prescription » visée n'était autre que celle du v. 15 où les deux actes sont étroitement associés ; on la comprendrait parfaitement au contraire si on pouvait voir dans la référence du v. 21 une allusion à la loi d'*Exode* XX 24 ss.

Seulement entre la loi de l'Exode et les mesures que nous avons lues dans le Deutéronome, le rapport, il s'en faut, n'est point celui d'une parfaite équivalence. De part et d'autre il est accordé ou stipulé que les animaux destinés à la consommation peuvent être immolés partout ; mais là aussi se borne l'accord (2). Pour ce qui regarde les conditions dans lesquelles l'immolation doit se faire, une modification considérable s'observe dans la loi deutéronomique. D'après l'Exode, gros et menu bétail devait être immolé sur un autel de terre ou de pierres ; c'était sur cet autel qu'on avait à répandre le sang, et, suivant les indications des chap. III et VII du Lévitique, à brûler les parties grasses des victimes. Les passages du Deutéronome que nous avons mis sous les yeux du lecteur, disent tout autre chose.

Il est vrai que l'assimilation du bétail au gibier n'est explicitement énoncée que pour la manière d'en consommer la chair. Mais déjà à ce point de vue il y a une observation très importante à faire : le Deutéronome ne rappelle plus la défense de manger la graisse du bétail ! Si l'auteur des versets 15, 20 ss., au chap. XII, avait entendu maintenir cette défense, il n'aurait pu, comme il fait, accorder l'autorisation de se servir des viandes du bétail absolument comme de

(1) Dillm. *Num. Deut. und Jos.* p. 298.

(2) Ajoutons toutefois que la loi du Deutéronome n'aurait pu s'en rapporter à celle de l'Exode, comme nous supposons qu'elle l'a fait, sans qu'elle continuât à regarder l'immolation ordinaire du bétail comme un acte religieux (*voir plus loin*).

celles du chevreuil et du cerf ; il n'aurait pu formellement se contenter d'une restriction qui s'applique également à ces deux catégories d'animaux, à savoir celle de manger le sang.

Le fait que nous venons de relever est, disions-nous, très-important. Il se trouve en effet en rapport intime avec un autre phénomène qu'il est facile d'observer dans nos textes deutéronomiques. Nous avons suffisamment exposé plus haut que l'interdiction portée contre tout usage profane des parties grasses du bétail régulièrement abattu, ne pouvait s'expliquer que par la destination sacrée à laquelle elles étaient réservées ; elles devaient sans aucun doute être brûlées en l'honneur de Jéhova. Et comme la défense était expressément étendue *à toutes les demeures des Israélites*, il s'ensuit que cette mesure supposait la présence, par le territoire entier, d'autels sur lesquels on pût accomplir la cérémonie. Or il se fait précisément que le chap. XII du Deutéronome, qui ne fait plus aucune mention des parties grasses du bétail réservées à Jéhova par le Lévitique, ne reconnaît plus les autels de terre ou de pierres sur lesquels on devait immoler « le gros et le menu bétail » suivant la loi d'*Exode* XX 24 ss. Il y a, dans l'attitude du législateur deutéronomique relativement à ce double objet, un indice de plus en faveur de la justesse de l'interprétation qui nous a amené à rapprocher entre elles les prescriptions du livre de l'alliance et celles des ch. III et VII du Lévitique. A trois reprises le Deutéronome insiste sur le procédé nouveau que l'on devra suivre dans l'effusion du sang : « *tu le répandras sur la terre, comme de l'eau* » (XII 16, 24 ; XV 23). Il n'y a plus place ici pour un autel. Ce qui à l'époque de Saül était considéré comme un crime, ou du moins comme une irrégularité grave, à savoir d'immoler le bétail en faisant couler le sang *sur la terre* (1 *Sam.* XIV 32), est devenu un devoir. Il n'y a pas moyen de se méprendre sur le sens du nouveau précepte ; les termes sont parfaitement clairs par eux-mêmes ; et à celui qui douterait encore nous conseillons de remarquer l'antithèse que forment, aux vv. 24 et 27 du ch. XII, les règlements relatifs à l'effusion du sang, d'une part pour ce qui regarde les immolations ordinaires, de l'autre pour les sacrifices : dans le premier cas, on répandra le sang *par terre ; mais* dans le second, on le répandra *sur l'autel*.

Geiger avait raison de dire que dans le Deutéronome les autels domestiques ou privés sont abolis (1) ; il semble même que le Deutéronome n'ait plus besoin de les abolir en termes exprès.

La raison de cette abolition n'est pas difficile à deviner. Nous

(1) l. supracit. p. 604 ss.

savons que dans le cours de l'histoire des cultes défendus se propagèrent parmi le peuple hébreu ; au 8e et encore au 7e siècle les pratiques superstitieuses avaient pris une très grande extension. Les autels locaux étaient devenus depuis longtemps des occasions et des foyers d'idolâtrie ; leur destination légale était méconnue et violée. C'est pourquoi le roi Ezéchias, dont la réforme est racontée 2 R. XVIII, entreprit de les supprimer ; sous les règnes de Manassé et d'Amon on assista à une recrudescence du mal ; mais bientôt Josias fit disparaître les *bamoth* dans toute l'étendue du territoire (1). C'est l'expression législative de ce mouvement de réforme que nous croyons devoir reconnaître dans les mesures du Deutéronome dont nous avons essayé d'établir la signification et la portée.

Nous voici ramenés aux vv. 1-7 du ch. XVII du *Lévitique*. Le lecteur se rappelle que dans ce passage aussi nous avons trouvé une mesure portant remède aux abus qui s'étaient introduits à l'occasion de l'immolation ordinaire du bétail. Seulement le remède appliqué ici semble à première vue d'une nature tout autre que celui auquel la législation renouvelée du Deutéronome a recours. Le chap. XVII du Lévitique, en supprimant les autels privés dont on abusait pour sacrifier aux *Se'irîm*, maintient dans toute leur rigueur les conséquences du caractère sacré inhérent à l'immolation du bétail : les bœufs, chèvres et brebis seront désormais offerts en sacrifice, non plus sur des autels quelconques, mais sur l'autel même du sanctuaire. Le Deutéronome au contraire, en donnant suite à la suppression des autels privés, maintient l'autorisation d'immoler le bétail en tous lieux, mais à la condition qu'on en répande le sang par terre. Une comparaison plus attentive de ces règlements d'apparence si diverse s'impose. Comme nous l'avons déjà dit, les systèmes les plus opposés cherchent non seulement à se défendre contre le témoignage de ces textes, mais à s'en prévaloir.

Une explication plus simple, croyons-nous, en apparence qu'en réalité, consiste à établir entre la loi du Lévitique et celle du Deutéronome, le rapport historique que voici : la première n'aurait été portée qu'à l'époque et pour l'époque du séjour au désert ; c'était en effet alors seulement qu'elle était possible à observer. L'autre, qui a en vue les conditions du séjour dans la terre promise, serait originaire, même dans sa teneur actuelle, du jour où les Israélites se préparaient à faire la conquête du pays de Canaan. « Le droit de manger partout la chair des animaux purs est si naturel, écrit à ce propos M. Vigouroux, que la permission donnée ici ne peut s'expliquer que

(1) 2. R. XXII s.

parce qu'elle abolit une défense antérieure portée dans des circonstances spéciales » (1).

Mais si la loi du Lévitique n'était rien qu'une défense provisoire, portée dans des circonstances spéciales, si bien qu'elle dut être abolie avant que la première génération eût disparu, alors pourquoi le législateur dit-il au v. 7 : « Ce sera une loi perpétuelle pour eux dans la suite de leurs générations ? » L'état de la question n'est pas très exactement défini lorsqu'on fait observer combien est naturel le droit de *manger* partout la chair des animaux purs. Il serait plus intéressant de se demander si le droit *d'immoler* partout ces animaux, *sans être astreint à aucun rit particulier*, et notamment sans devoir en répandre le sang sur un autel, était très naturel chez les anciens Hébreux ? Le roi Saül n'en jugeait pas ainsi. Le ch. XVII du Lévitique trouve toute naturelle l'obligation d'immoler tous les bœufs, chèvres et brebis sur *un autel ;* il motive en particulier la défense de manger le sang de ces animaux par ce principe absolu : « je vous ai donné ce sang *pour l'autel* ». Ailleurs le Lévitique suppose que *dans toutes leurs demeures*, donc dans le pays de Canaan aussi bien qu'au désert, les Israélites devront réserver « toute graisse » à Jéhova. L'Exode au ch. XX v. 24 ss., dans un recueil qui a en vue lui aussi l'époque de l'occupation de la terre promise, prescrit que les Israélites immoleront « leur gros et leur menu bétail » sur des autels de terre ; de quel usage cette loi a-t-elle pu être, d'après le système que nous discutons ? Le Deutéronome lui-même, au ch. XII v. 21, met une restriction à la faculté qu'il accorde d'immoler partout le bétail en répandant le sang sur le sol : « *Si*, dit-il, *le lieu choisi par Jéhova est trop éloigné.....* » Pourquoi cette restriction, sinon parce qu'il est entendu, en principe, que l'immolation du bétail est un acte religieux ? Dès lors la suppression *de tout rit particulier* dans l'accomplissement de cet acte, ne nous paraît plus chose si naturelle. — La permission donnée par le Deutéronome, si nous considérons l'ensemble des données législatives ou historiques relatives à la question, ne s'explique point comme l'abolition d'une défense « *portée dans des conditions spéciales* » (2).

(1) *Les livres saints et la critique rationaliste*, III p. 179 s.

(2) Qu'on nous permette à ce propos de faire une observation, en vue de dissiper toute équivoque. La loi du Lévitique XVII 1 ss. est introduite par la formule : « *Et Jéhova parla à Moïse et lui dit : Parle à Aaron et à ses fils et à tous les enfants d'Israël et dis leur. ..* » Quel est le sens que l'auteur de la loi attache à cette formule ? L'emploie-t-il dans un sens *historique*, ou dans un sens que nous appellerons *juridique* ou *légal ?* La possibilité de ce dernier sens ne peut pas être rejetée à priori. On comprendrait sans aucune peine que l'autorité

Dillmann admet lui aussi l'antériorité des prescriptions de *Lév.* XVII sur celles du Deutéronome (1) ; mais il suit, pour expliquer les premières, un procédé plus compliqué. Il faut, d'après lui, distinguer la forme primitive de notre loi, de celle qu'elle a reçue dans le texte actuel. Dans sa teneur première, la loi prescrivait simplement d'immoler gros et menu bétail sur *un* autel de Jéhova, à la manière d'*Exode* XX 24 ss. Un législateur plus récent, celui que Dillmann désigne par la lettre A, et qui, se tenant pour formuler ses lois au point de vue de l'époque mosaïque, ne connaît qu'un seul sanctuaire, conçoit l'institution en ce sens que quiconque voudra immoler un animal en vue de la consommation, doit en faire offrande devant le tabernacle. Le législateur en question ne tient pas compte de l'impossibilité d'appliquer la loi, ainsi conçue, dans le pays de Canaan. Baudissin adopte la manière de voir de Dillmann ; dans sa forme primitive, notre loi doit dater d'une époque à laquelle les sanctuaires multiples étaient autorisés par la loi (2).

Kuenen a combattu cette théorie, déjà proposée par Diestel. Pour la soutenir il faut commencer par écarter de la loi de Lévit. XVII 1 ss., tout ce qui a rapport au sanctuaire unique. - Or, comme le faisait remarquer le critique neerlandais, cette opération est souverainement arbitraire ; de cette façon on se crée une loi d'invention propre : la demeure de Jahwé (v. 4), le camp (v. 5), et les prêtres attachés au service de la demeure de Jahwé (v. 5, 6) sont aussi difficiles à supprimer dans le texte des vv. 3-7, que les *se'îrîm* (v. 7) »... (3). Ajoutons que la loi d'Ex. XX 24 ss., suivant l'interprétation que nous en avons donnée plus haut, ne consacre nullement la multiplicité des sanctuaires destinés au culte public. Les autels dont

investie du pouvoir législatif, chargée de continuer parmi le peuple hébreu la mission divine du fondateur des institutions publiques (*Mat.* 23, 2), eût coutume de rattacher au nom de Moïse et de placer dans le cadre historique de son action, la promulgation des décrets qu'elle portait ou des principes qu'elle voulait inculquer. Une fiction juridique de ce genre, publiquement appliquée et reçue, se justifierait pour le moins aussi aisément que la fiction littéraire qui permet à l'auteur de la *Sagesse* de parler comme s'il était Salomon en personne Il serait absurde de qualifier ce procédé, que l'on observe aussi dans d'autres législations anciennes, de *fraude* ou de *mensonge*. — Quant au fait, ce serait une pétition de principe de vouloir trancher la question du sens de la formule par la formule elle-même.

(1) *Ex. Levit.* p. 536.

(2) *Geschichte des altest. Priest.* p 47.

(3) *Hist. crit. ond.* p. 260. C'est en nous appuyant sur des considérations analogues que nous avons pu trouver dans Ex. XXIII 14 19, des indices non équivoques de l'institution du sanctuaire unique.

il y est question n'ont rien de commun avec « la demeure de Jéhova. »

Les critiques de l'école grafienne s'attachent naturellement à montrer que la législation deutéronomique sur la manière d'immoler le bétail, doit être antérieure aux ordonnances de *Lév.* XVII. Voici d'abord comment s'exprime Reuss au sujet de la loi du Lévitique, après avoir montré qu'elle ne convient pas à l'époque du séjour au désert : « Il n'y a pas à hésiter : la présente loi (qui probablement est restée à l'état de pure théorie) a tout au plus pu être exécutée, et par conséquent promulguée, à une époque où toute la nation, strictement soumise à la règle lévitique, se renfermait dans les murs d'une seule ville avec ses dépendances les plus voisines, c'est-à-dire dans les premiers temps après la restauration... Du reste, le sens de la loi ne saurait être douteux : La boucherie profane (qu'on nous permette ce mot) est interdite. De tout animal tué pour être mangé, sans aucune exception, il faut qu'il soit fait une part à Dieu. Cela est tout juste le contraire de ce que dit le passage cité du Deutéronome. D'après l'opinion traditionnelle qui regarde le Deutéronome comme la partie la moins ancienne du Pentateuque, on est amené à penser que Moïse a abrogé une loi qui est ici qualifiée de règle perpétuelle pour tous les âges » (1).

Malheureusement la solidité de cette argumentation est loin de répondre au ton d'assurance sur lequel elle est proposée. Quelques réflexions qui se présentent d'elles-mêmes à l'esprit suffiront, non seulement à justifier une certaine hésitation devant le système de Reuss, mais à en mettre au jour le manque total de fondement : 1° Reuss n'admet pas que le Deutéronome puisse être placé après le chap. XVII du Lévitique, parce que cette hypothèse nous amènerait à penser que Moïse a abrogé une loi qui est ici qualifiée de règle perpétuelle. Mais Reuss lui-même place après le ch XVII du Lévitique le « code sacerdotal », dans lequel il est manifestement supposé que l'immolation du bétail est permise *dans toute l'étendue des demeures d'Israël*. Que faut-il penser du rapport entre ces lois sacerdotales et notre chapitre XVII ? 2° L'interdiction de « la boucherie profane » semble aux yeux de l'auteur être une marque certaine de l'origine récente de la loi du ch. XVII ; mais déjà au temps du roi Saül on se doutait de cette interdiction, bien qu'alors elle ne revêtait pas le caractère qu'elle prend dans la loi du Lévitique. 3° Reuss estime que probablement cette loi est restée « à l'état de *pure théorie* ». Elle n'aurait donc eu, ou aurait pu n'avoir pour objet que d'inculquer un principe en en faisant, suivant un procédé reçu, une application

(1) *L'hist. sainte et la loi* II p. 150.

fictive à la situation du peuple au désert. Mais alors, du fait qu'à une époque donnée de l'histoire la loi ne pouvait être exécutée à la lettre, il ne suivrait en aucune manière qu'elle ne serait pas originaire de cette époque. — Il aurait fallu dégager *la théorie* de la loi et juger, si possible, par l'examen de cette théorie, de l'époque de son origine. 4° Reuss ajoute que notre loi « a *tout au plus pu* être exécutée, et par conséquent promulguée, à une époque où toute la nation se renfermait dans les murs d'une seule ville avec ses dépendances les plus voisines. » Mais la loi *a dû* être promulguée à une époque quelconque. Etait-elle destinée à être exécutée à la lettre? En ce cas, s'il n'y a dans l'histoire qu'une seule époque à laquelle elle ait pu l'être, cette époque sera toute désignée comme celle de la promulgation. En indiquant les premiers temps de la restauration comme époque à laquelle la loi *doit* avoir été promulguée, et cela pour la raison qu'alors seulement elle *a pu* être exécutée, Reuss suppose que la loi fut portée pour être observée à la lettre et il n'y a plus lieu de parler de *pure théorie* etc. Mais est-il vrai que les circonstances des « premiers temps de la restauration » se prêtaient si bien à l'application pratique de notre loi? On ne peut sérieusement le soutenir. Depuis les premières années du retour les Juifs revenus de Babylone étaient établis en bien plus grand nombre, parfois à une distance respectable, dans les villes de la Judée, qu'à Jérusalem. Il est d'ailleurs certain qu'à cette époque, pas plus qu'autrefois, les aspirations du peuple et de ses chefs ne se bornaient point à l'occupation de la seule cité sainte et de ses dépendances les plus voisines. Interdire à tout le monde d'immoler à l'avenir un bœuf ou une brebis sans venir l'offrir au temple de Jérusalem, c'était mettre un obstacle définitif à tout développement ultérieur, à toute expansion de la communauté juive. Remarquons encore que la loi du Lévitique a expressément pour but de mettre fin à des pratiques idolâtriques ; où a-t-on lu qu'aux premiers temps de la restauration les Juifs repatriés aient commis de pareils abus?

Nous avons déjà plus haut exposé la manière dont Wellhausen entend le rapport de succession entre les ordonnances du Deutéronome et celles du ch. XVII du Lévitique. Le Deutéronome ayant échoué dans sa tentative d'imprimer un caractère purement profane à l'immolation ordinaire du bétail, la loi du Lévitique, dit Wellhausen, s'y prit d'une autre manière pour assurer le respect à la nouvelle institution de l'unité d'autel : l'immolation garderait son caractère sacré, mais il serait défendu désormais de la pratiquer ailleurs qu'au sanctuaire (1).

(1) *Prolegomena* p. 53.

D'après Wellhausen, comme d'après Kuenen, le recueil législatif de *Lév.* XVII-XXVI serait, quant à sa substance, originaire de l'époque de la captivité. C'est donc pendant l'exil de Babylone, alors que la ville sainte et le temple étaient en ruines, alors que l'exercice du culte était suspendu, qu'un législateur de l'école d'Ezéchiël aurait éprouvé le besoin de réprimer l'abus des autels multiples en obligeant les Israélites à aller au temple offrir à Jéhova tous les bœufs et brebis qu'ils voulaient immoler. Nous avouons qu'il nous est difficile de comprendre. Il est clair d'ailleurs que les pratiques superstitieuses auxquelles la mesure du Lévitique veut porter remède, ne peuvent être des abus règnant parmi les Juifs de Babylone, à l'époque de la captivité ; puisque dans notre loi le peuple est censé groupé autour du sanctuaire. Il s'agira donc d'abus qui se commettaient avant la captivité. Mais la dispersion même de la nation juive n'avait-elle pas supprimé radicalement ces abus parmi ceux auxquels le législateur est supposé s'adresser ? Ce qui n'est pas moins étrange dans la théorie de Wellhausen, c'est que nous y sommes invités à reconnaître comme le seul effet pratique des rigoureuses dispositions de notre chapitre XVII, le caractère purement profane des immolations ordinaires soi-disant *supposé* dans les lois du code sacerdotal ! (1).

Kuenen s'est gardé de tomber dans ces incohérences. Tout en soutenant, au point de vue de la composition littéraire, l'origine exilienne de la loi du Lévitique, il en fait un simple écho d'un usage depuis longtemps aboli et qui, dans les termes où il se trouve ici maintenu, n'était plus applicable en pratique. L'obligation d'immoler tout bétail quelconque au sanctuaire, ne pouvait être remplie qu'à une époque où les sanctuaires étaient très nombreux ; dans le passage qui nous occupe elle est néanmoins sanctionnée même pour le régime du sanctuaire unique, — « probablement par quelqu'un qui connaissait encore, du moins par tradition, la coutume ancienne et cherchait à la maintenir en vigueur » (2). Robertson Smith semble partager cette manière de voir (3).

Mais nous répétons encore que jamais *la loi* n'a reconnu plusieurs sanctuaires où l'immolation du bétail dût être pratiquée comme un

(1) Parlant de l'opinion suivant laquelle les mesures de Lev. XVII seraient d'origine postexilienne, Dillmann avait prononcé ce jugement sévère : « Die Behauptung einer nachdeuteronomischen oder gar nachexilischen Abfassung dieses Stücks... ist geradezu widersinnig. » (l. c. p. 535) — « Widersinnig immerhin, wenn nur wahr » répond Wellhausen, avec un aplomb qui ne rend pas ses explications plus acceptables (*Prol.* p. 423).

(2) *Hist. crit. ond.* p. 90.

(3) *Old Test. in the Jew. Church* p. 249

acte du culte public. Elle n'a jamais connu qu'une seule « maison de Jéhova » desservie par les prêtres. Les autels sur lesquels on avait à accomplir les immolations ordinaires, n'avaient rien de commun avec ce sanctuaire national. Il s'ensuit que la prétendue application qui aurait été faite au sanctuaire unique, de la coutume traditionnelle, aurait été en réalité une institution entièrement nouvelle. Nous savons que Kuenen, pour soutenir l'opinion qu'anciennement toute immolation était à accomplir dans « une maison de Jéhova », en appelle à Osée IX 4 (1). Robertson Smith interprète le passage dans le même sens (2). Voici ce que nous y lisons : « Ephraïm doit retourner en Egypte, et en Assyrie ils mangeront des aliments impurs. Ils ne feront point à Jéhova des libations et ne disposeront point leurs victimes en son honneur. Leur pain est comme un pain de deuil ; il ne servira qu'à satisfaire leur faim, *il n'entrera point dans la maison de Jéhova...* » — Outre que les usages du royaume du Nord, même ceux dont la suppression est présentée comme un châtiment par le prophète (3), ne sont pas nécessairement à envisager comme des manifestations du culte légitime, il s'en faut qu'on puisse trouver dans ce texte « la preuve concluante » que R. Smith nous y signale pour l'avis énoncé plus haut (4). Le commentaire de Wellhausen p. e. lui donne une portée bien différente : « Toute joie se concentre dans la maison de Jahvé, *lors des festins qui se célèbrent à l'époque où les dons de sa bonté arrivent*. Pas de pensée plus amère que celle de devoir manger son pain comme un aliment impur, comme un pain de tristesse, *sans avoir fait l'offrande des prémices*. C'est cette pensée qui fait en quelque sorte le dard perçant de la menace de déportation... » (5) Ceci, comme on voit, est tout autre chose que de dire que toute nourriture, et en particulier *toute chair destinée à la consommation*, doit avoir été présentée dans la *maison de Jéhova*.

Au reste, abstraction faite de la supposition inexacte de Kuenen touchant le *droit* ancien, il n'est personne qui ne sente ce que l'explication donnée par lui à la loi de *Lév.* XVII a de souverainement invraisemblable. Conçoit-on que « quelqu'un », se souvenant

(1) *Hist. crit. ond.* p. 260.

(2) l. c. p. 250.

(3) Cfr. *Os.* III 4. coll. König *Hauptprobleme* p. 69.

(4) But the most conclusive passage is Hosea IX 3 *sq.*, where the prophet predicts that in the Exile all the food of the people shall be unclean, because sacrifice cannot be performed beyond the land of Israël. They shall eat, as it were, the unclean bread of mourners, « because their necessary food shall not be presented in the house of Jehovah. » In other words, all animal food not presented at the altar is unclean, etc.

(5) *Die kleinen Propheten übersetzt mit Noten* zw. Aufl. Berlin 1893 p. 120.

d'une coutume traditionnelle et *voulant la maintenir en vigueur*, ait pu s'aviser de l'imposer dans des conditions absolument impraticables ? L'auteur de la loi, quel qu'il fût, n'a pu, certes, espérer un seul instant qu'il allait amener les Israélites à venir, de tous les coins du pays, immoler au temple de Jérusalem tout bétail quelconque dont ils avaient besoin pour leur entretien. Kuenen n'a pas manqué de sentir lui-même l'insuffisance de ses explications ; « celui, dit-il en un autre endroit, que ne satisferait point la solution proposée, est prié de considérer que dans ce passage l'immolation du bétail auprès de la demeure de Jahwé est imposée *par Moïse* aux Israélites *dans le désert* et s'en tienne à l'idée que, par cet encadrement, P[1] aura voulu montrer ce que Jahwé *pouvait* exiger, bien que ce ne fût point son intention de maintenir cette exigence pour une situation où les circonstances avaient entièrement changé » (1).

* * *

Entre la loi de *Lév.* XVII qui défend toute immolation de bétail en dehors du sanctuaire unique, et celle du *Deutéronome* XII où l'immolation du bétail destiné à la consommation est autorisée dans tous les endroits trop éloignés du sanctuaire, il y a, à notre avis, un rapport de parfaite conformité. Au fond, c'est le même esprit qui inspire les deux mesures ; c'est la même idée qui s'y trouve appliquée. Mais un principe peut conduire à des résultats différents à raison de la diversité des circonstances dans lesquelles l'application a lieu. Nous croyons qu'entre nos deux lois il n'y a pas d'autre différence que celle des conditions accidentelles auxquelles elles appliquent, sous le régime d'une même réforme, un principe reçu.

Comme nous l'avons exposé plus haut, les mesures du chap. XII du Deutéronome relatives à l'immolation ordinaire du bétail, ont pour objet de donner une sanction législative à *l'abolition des autels privés ou domestiques*, dont la destination légale était de servir en quelque sorte d'abattoirs sacrés, mais qui de fait étaient devenus, du moins trop souvent, des centres d'un culte schismatique et superstitieux. Les passages en question du Deutéronome voulaient-ils du même coup dépouiller complètement l'immolation du bétail du caractère religieux qu'elle avait revêtu jusqu'alors ? Nullement. Là n'était pas le but de la réforme. C'est ce qui résulte clairement des vv. 20, 21. L'autorisation d'égorger les bœufs et brebis en tous lieux, en en répandant le sang par terre, est ici subordonnée à une condition

(1) l. c. p. 260.

significative et sur laquelle nous avons déjà attiré l'attention. « Lorsque, dit le texte en cet endroit, Jéhova aura étendu ton territoire comme il te l'a promis..., *si le lieu choisi par Jéhova ton Dieu pour y établir son nom est à trop grande distance*, tu pourras immoler (chez toi) de tes bœufs et de tes brebis que Jéhova t'auras donnés...., mais tu n'en mangeras pas le sang ; tu le répandras sur la terre comme de l'eau ». « La permission » donnée ici n'est pas applicable aux localités voisines du sanctuaire. Il est supposé qu'en fait pour celles-ci l'obligation ancienne subsiste, à savoir de recourir *à l'autel* pour immoler le bétail. Désormais il n'y aura plus qu'un seul autel, celui de la demeure de Jéhova ; à supposer que la chose soit possible *on viendra là immoler bœufs et brebis ;* quant à ceux qui demeurent trop loin, ils pourront immoler chez eux, sauf à respecter l'interdiction portée contre les autels locaux. Voici donc les données fondamentales auxquelles se réduisent les dispositions du Deutéronome : l'immolation du bétail reste de sa nature un acte religieux ; mais il n'y aura plus qu'un autel, l'autel du sanctuaire national. *En principe on devrait venir à cet autel accomplir l'offrande des animaux qu'on voudra immoler.* Dans la terre de Canaan cette obligation ne saurait être remplie que par ceux qui demeurent dans le voisinage du temple ; les autres en sont dispensés. — Il était naturel que dans une loi donnée pour le pays de Canaan, *la dispense* fût l'objet d'une attention spéciale et d'un dispositif plus explicite. Ajoutons que les termes de ce dispositif, *appuyant* d'une manière spéciale sur l'autorisation d'immoler partout, et *supposant* les autels privés déjà supprimés en droit (1), nous montrent dans la loi du Deutéronome une sorte de corollaire de celle du Lévitique.

Appliquée à la situation du peuple dans le désert, la réforme avait donné lieu à la loi du Lévitique XVII 1 ss. C'est *la question de principe* qui est ici surtout en vue ; voilà pourquoi le législateur peut insister sur le caractère définitif de ses prescriptions : « *ce sera pour eux une loi perpétuelle dans la suite de leurs générations.* » Ici encore l'immolation du bétail est traitée comme un acte religieux de sa nature. Les autels particuliers dont le peuple a abusé pour honorer les *Se'irim* sont abolis ; il n'y aura plus qu'un autel, celui de la demeure de Jéhova ; *on devra donc recourir à cet autel pour offrir à Jéhova tous les animaux que l'on voudra immoler.* Comme dans le désert le peuple est censé groupé tout entier autour du tabernacle, il

(1) L'effusion, sur le sol, du sang des victimes est présentée dans le Deutéronome comme la conséquence naturelle de l'immolation pratiquée en dehors de la maison de Jéhova.

n'était pas possible de formuler ici des mesures spéciales pour ceux qui demeurent à trop grande distance.

L'essentiel, dans le Deutéronome comme dans le Lévitique, c'est que tous les autels distincts de celui du Sanctuaire national sont supprimés. Les différences accidentelles que présentent les deux lois résultent uniquement des circonstances diverses auxquelles elles appliquent, sous le régime de l'unité d'autel, le principe reçu du caractère religieux inhérent à l'immolation des animaux qui sont aptes à être offerts en sacrifice : pour les membres de la communauté qui demeurent à trop grande distance, la dispense d'immoler à l'autel est exposée dans le *Deutéronome,* parce que le Deutéronome a en vue les conditions du séjour dans le pays de Canaan ; elle n'est pas mentionnée par le Lévitique, parce que la loi du Lévitique envisage les conditions du séjour au désert.

Reportons un instant notre attention sur le fait déjà rappelé plus haut de l'application qui fut faite à l'autel du second temple, de la loi d'*Ex.* XX 24 ss. sur les autels de terre ou de pierres non taillées. Cette loi, nous l'avons vu, se rapportait à une institution comportant des autels multiples ; elle n'avait point pour objet de régler les conditions dans lesquelles devait se célébrer au temple le culte public et officiel. Comment donc put-on en arriver, après l'exil, à chercher dans la loi de l'Exode, le modèle de l'autel à élever dans la maison de Dieu ? Pour que l'on pût donner à notre loi cette portée nouvelle, il fallait qu'elle ne fût plus en vigueur dans son sens propre et primitif ; l'institution qu'elle sanctionnait devait être tombée en désuétude ou avoir été abolie. Nous venons de voir qu'en effet les cultes défendus auxquels ils avaient servi d'occasion, amenèrent la suppression de tous les autels distincts de l'autel du sanctuaire national. Désormais la loi d'*Ex.* XX 24 ss. était sans objet. Il n'est pas probable que ce fut par une simple méprise qu'on l'appliqua, après l'exil, à l'autel du second temple. Cette application nouvelle, ainsi que la modification qui s'ensuivit du texte même de la loi, achevèrent l'abolition, jusque dans la racine, d'un usage qui à l'origine n'avait rien de contraire aux institutions fondamentales du culte hébreu, notamment à celle du *sanctuaire unique*, mais dont des abus invétérés avaient fait un danger redoutable et permanent.

(A continuer.) A. VAN HOONACKER.

LES 15 PREMIERS SIÈCLES

DE

L'HISTOIRE DES CHINOIS

d'après les plus anciens documents historiques.

(suite.)

RÈGNE DE YÜ-LE-GRAND (2255-2286).

Le récit des événements qui signalèrent le nouveau règne, tels que le donne Sse-ma-tsien ne diffère point pour ainsi dire, de ce qu'en relate l'auteur du Shou-king. Ainsi nous ne reproduirons pas ces pages que tout le monde peut lire dans les traductions des Vieilles Annales canoniques. Nous ne ferons que résumer ces longs détails.

Sous le règne de Shun, Yü avait été chargé de régulariser le cours des eaux, des grands fleuves qui périodiquement inondaient le sol occupé par les tribus immigrantes.

L'histoire rappelle d'abord tout ce que ce grand prince exécuta pendant qu'il était associé au pouvoir souverain de Shun. Uni aux deux grands ministres Yi et Tsi il tint les princes et les peuples dans l'obéissance légale, apprit au peuple à soigner les biens de la terre, à frayer des routes à travers les montagnes, à abattre les forêts gênantes et à tirer parti de leurs bois.

Pendant toute cette longue période, il continua à combler ses sujets de ses bienfaits, à veiller aux intérêts du peuple et de l'agriculture. Il faisait donner du riz à semer aux populations rurales qui en manquaient, il se procurait du dehors tout

ce qui était nécessaire pour que le peuple pût tirer du sol tout le profit désirable.

Mais l'œuvre principale du règne de Yu d'après le Shou-king et Sse-ma-tsien, c'est la délimitation des neuf provinces ou tcheous de l'empire, la détermination de la nature du sol, des produits et des redevances de chacune d'elles. Le Hia-shou, section Yu-kong qui en donne l'exposé, est un chapitre de géographie générale des plus curieux. Tout y est du plus parfait naturel. Il est suivi malheureusement d'une autre relation qui sort entièrement des domaines du possible ; car elle attribue à Yü pour la régularisation du cours des fleuves, des travaux herculéens qui ne peuvent avoir appartenu ni à un seul homme ni à une seule vie.

Elle se termine même par un tableau de la division des terres impériales et féodales qui font de la terre chinoise un casier d'une régularité si parfaite qu'il ne peut provoquer que le sourire. Aussi nous ne nous y arrêterons pas.

Il est évident que ceci n'appartient ni au Shou-king primitif ni aux Annales sérieuses.

C'est après ces divers exposés que Sse-ma-tsien place les conseils tenus à la cour de Shun où Yi, Heou-tsi et Kao mao firent briller leur sagesse à côté du Grand-Yü leur maître.

On ne peut le contester ; les discours tenus en ces occasions témoignent d'une sagesse, d'une élévation d'idées morales et gouvernementales qui feraient honneur à nos ministres les plus en renom, si l'on en retranchait ce qui provient de la naïveté de ces temps.

Une de ces scènes historiques vraiment bizarres est celle qui nous représente les barbares Miao résistant à l'autorité de l'empereur, bravant ses armes qui ne peuvent les dompter, puis venant se soumettre d'eux-mêmes après avoir assisté aux fêtes qui se donnaient à la cour.

Non moins curieux est le spectacle de ce conseil impérial qui termine par une petite joûte poétique.

Au moment de congédier ses ministres Shun improvisa le distique suivant

Obéissant au mandat céleste
J'obéis aux temps, je soigne les moindres affaires.

Puis il ajouta en chantant :

Quand les membres sont joyeux,
La tête se porte droite,
Tous les officiers s'illustrent.

Kao-mao répliqua à ces paroles de son souverain :

Pensez-y, le chef doit commencer les entreprises
Toujours attentif, zèlé, respectueux.

Puis il continua en chantant :

Quand la tête supérieure est éclairée
Les membres du corps agissent d'une manière distinguée
Et toutes les entreprises réussissent.
Quand la tête est tyrannique
Les membres sont négligents
Et toutes les entreprises vont à leur ruine.

L'empereur s'inclinant répondit :

C'est bien. Allez et soyez soigneux, diligent.

Alors le monde entier honora la musique de Yü avec sa mesure, ses nombres et ses sons. Il fut préposé au culte des esprits des monts et des fleuves. Shun le présenta au ciel comme son successeur.

Dix-sept ans après Shun mourut. Lorsque le deuil de trois ans fut fini, Yü écarta le fils de Shun, Shang et l'envoya à Yang Tcheng. Tous les princes l'abandonnèrent pour se soumettre à Yü et celui-ci occupa la place du Fils du ciel. Devenu empereur il reçut le titre honorifique de Hia-heou, prince de Hia. Sa famille s'appelait Tze.

Monté sur le trône, Yü donna le gouvernement de l'empire à Kao-Yao et celui-ci aida en tout son maître. Il reçut en outre en fief le pays de Ying-lu (1) et résida aussi à Heu (2). Il éleva aussi Yi au rang de gouvernant.

(1) Ou les six villes de Ying.
(2) Heou-tcheou au Heou-tchang-hien.

Dix ans après, Yü alla faire une visite d'inspection à l'est. Arrivé à Hoei-ki il y mourut (2045). Yi gouverna pendant les 3 ans du deuil.

Règnes de Yao, de Shun et de Yu

d'après les Annales de Bambou.

N. B. Jusqu'ici nous avons suivi Sse-ma-tsien qui ne fait que copier le Shou-king. Voyons maintenant ce que disent les autres sources. Les différences valent la peine d'être notées.

I. Ti Yao. Prince de Tao-Tang (2145-2045).

Yao monta sur le trône l'an Ping-tze (2.145). Il demeurait alors à Ki (1). Il ordonna aux astronomes Hi et Ho de faire un calendrier.

La 5e année il alla inspecter les quatre montagnes (2).

La 7e année parut un ki-lin. — La 12e il commença à former une armée régulière (3).

La 16e, le chef de Kiu-seu (4) vint à la cour rendre hommage au souverain.

La 19e année il ordonna au ministre des travaux publics (5) de régulariser le cours du Ho.

La 29e année, au printemps, le chef des Tsiao-Yao (6) vint

(1) On verra plus loin la province de Ki (Ki-tcheou). Notre ki est écrit par le même caractère.

(2) Placées aux quatre extrémités de l'empire W. E. S. et O. C'est-à-dire l'empire entier.

(3) A exercer ses soldats (*tchün tsiu-ti-yao*). Il s'agit ici du combat que Yao livra aux Miao sur les bords du Tan-shui (v. le *Lu-t'ao*).

(4) Localité au Ying-tcheou.

(5) Kong-kong pris ici comme nom commun ; ce qui prouve que le fameux personnage mythique est postérieur à l'histoire : c'est une première tentative faite sans succès.

(6) Nation dite de pygmées hauts de trois pieds, negritos habitant au S. O de l'empire de Yao. Il en est fait mention au *Koue-Yü*. Au *Lu-Yü* c. finem. Kong-tze dit que leur plus petite taille est de 3 pieds. Voir aussi le *Shan-hai-king*. Ce nom désigne le magistrat « directeur des eaux » dit Tcheng-hiuen.

également rendre hommage et présenter en tribut des plumes magnifiques (1).

An 42. Une étoile brillante (2) parut dans la constellation Yi (3).

An 50. L'empereur alla se promener au mont Sheou (4), monta dans un char simple trainé par des chevaux de couleur noirâtre.

53. Yao sacrifia près du fleuve Lo.

58. Il fit exiler son fils Tan-tchu sur les rives du fleuve Tan, par son ministre de l'Agriculture (Heou-tsi) (5).

61. Yao donna ordre à Pe-Kuan de régulariser le cours du Ho.

69. Il disgrâcia Kuan (qui avait échoué dans sa tâche) et l'excila au mont Yü.

L'an 70, au premier mois du printemps, il fit donner à Shun de Yü son mandat (d'assistant au trône) par le San-Yo.

71. Il fit épouser ses deux filles au prince Shun.

71. Yao termina son règne par l'abdication devant l'autel de son ancêtre (Wen tsou) (6).

74. Shun commença sa visite d'inspection aux quatre montagnes (voir plus haut).

75. Yü (7), le ministre des travaux publics (8) régularisa le cours du Ho.

(1) Legge : qui s'enfoncent dans l'eau. Nous suivons Ma-Yong. *Yü*

(2) Comme un bouton du ciel. Elle a la forme d'une demi-lune et nait dans l'obscurité le matin. Elle se montre pour un roi illustre et non pour des particuliers (*Tchuen ying shu*).

(3) La 22e du zodiaque chinois au 20e degré. Yao était de l'essence de cet astre, c'est pourquoi cette étoile se montra en ce lieu. (*Tchün-tchiu-kan-tsing-lu*).

(4) Mont du Ho-tong (est du Ho) au sud-est de Pa-fen-hien. On lui a donné le nom de Yao-shan ou mont de Yao, en souvenir de ce fait et de la simplicité modeste de grand mpereur.

(5) Au Tan-tcheou. Tan-tchou était le fils de San-i-shi. Il avait reçu de son frère le fief de Tan-tcheou. On a vu précédement quels étaient les vices de ce prince et comment il fut écarté du trône.

(6) A ce terme inconnu on a donné les sens les plus divers. On a été jusqu'à y voir un des cinq tis ou régents des plages célestes. Le Wen-tsou serait l'empereur rouge ou régent du sud.

(7) Ce paragraphe est très remarquable, il nous dit ce que Yu fit réellement.

(8) Yü ayant remplacé Kuan comme Tsong-pe devint *Sse-kong* ou « Régent

76. Yü attaqua les Jongs (1) de Tsao et de Wei et les vainquit.

86. Yü vint et se rendit à l'audience impériale portant un kouei noir (2).

87. Yao établit pour la première fois les 12 provinces (3).

89. Yao fit un palais de plaisance à Tao (4) et alla y résider l'année suivante.

97. Le Sse-kong (5) fit sa visite d'inspection dans les 12 tcheous.

L'an 100 Yao mourut à Tao.

N. Tchou, fils de Yao, s'était retiré à Fang-ling pour éviter Shun. Celui-ci voulut lui céder l'empire mais ne réussit point grâce à l'opposition des princes. Tchou reçut de Shun la principauté de Fang où il fut l'hôte de Yü.

Règne de Shun (2042-1992).

L'empereur Shun était chef de la famille Yü (6). Il monta sur le trône l'année ki-wei (2,042 A. C.). Il demeurait alors à Ki. C'est lui qui composa la musique dite Ta-shao.

L'an 3, il fit régler le code pénal par Kao-Yao.

L'an 9, Ssi-wang-mu (7) vint à la cour impériale.

des ouvrages » Sous Yao d'abord il s'appelait *kong-kong* « qui soigne les travaux », Shun changea le titre.

(1) Barbares du Kan-sou. La situation exacte de ces deux tribus est inconnue. On sait seulement qu'elles étaient à l'ouest des états de Yao. Ce fait n'est pas mentionné au Shou.

(2) Plaque de jade servant d'insigne de la dignité. Le noir était la couleur de la joie, du bonheur. Shun l'inventa pour Yü comme marque de sa faveur. Le Shou suppose au contraire que Yü le présenta à Shun pour annoncer la fin de ses travaux. Les deux versions peuvent être vraies.

(3) Sous Hoang-ti et ses successeurs il n'y en avait que neuf que Kong-kong régit et que son fils Heou-tou pacifia.

(4) Il avait jadis résidé à Tang ; d'où le nom de Tao-tang. A Ting-tao hien.

(5) Yü remplace ici Shun. Ce n'est plus aux quatre montagnes. Yü dut voir si ces travaux avaient des effets durables.

(6) Principauté dont il épousa une princesse.

(7) Ce personnage mythique habitant les hauts monts de la Tartarie apparait ici comme la souveraine d'un état entrant en relation avec la Chine. Il se peut que ce soit là sa véritable origine : son nom signifie La reine-mère de l'ouest.

L'an 14, des nuages d'aspect imposant (1) se montrèrent. L'empereur chargea Yü de le remplacer dans les délibérations sur les projets et les affaires (2).

L'an 15, Shun ordonna au prince de Hia (3) de faire la cérémonie au Tai-shih (4).

L'an 17, il alla au collège impérial et commença à user de la myriade (5).

L'an 25, le prince de Si-shin (6) vint à la cour et apporta en tribut des arcs et des flèches.

L'an 29, il investit son fils I-kiun (7) de la principauté de Shang.

L'an 30, Shun enterra l'impératrice Yü (8) à Wei.

L'an 31, il donna la surintendance générale à Yü et lui fit visiter les montagnes des diverses contrées.

L'an 33, le premier mois du printemps, Yü prince de Hia,

Il s'agit de ses ambassadeurs. Ssi-wang-mu offrit au glorieux souverain du Jade blanc ou des perles, des pierres précieuse de cette couleur taillées en fleurs (*Shi-pen*), comme aussi des dés d'archers en Jade.

(1) Litt. nobles (*Khing*). Les nuages, de favorable augure, sont appelés ainsi ou bien brillants (*king*) dit le *Tsin Tien Wen tchi*. Un chant consacré aux nuages de Shun porte : les nobles nuages se font jour ; ils se rassemblent, ils s'entremêlent harmoniquement, oh !

(2) Yü était en dignité depuis 74 ans quand Shun le présenta au ciel comme son lieutenant dit le Ti-wang-she-ki.

(3) Yü dont Hia fut le premier fief.

(4) Litt. Le grand appartement. Legge traduit ainsi ; mais le Shai-hai-king donne ce nom comme celui d'une montagne à 30 lis à l'est du Pen-shi-shan. On y voit aussi le célèbre mont Tai-shan. — Cette cérémonie est le sacrifice, d'après le *Kong-shi-shu-i*, etc.

(5) Nom d'une danse chinoise, c'est-à-dire d'une pantomine. On la *dansait* avec le bouclier et la hache dans les mains. Pour le *Mao-tchuen* c'est avec le bouclier et des plumes. Il en est parlé au Tso-tchuen. Duc *Yin*, V^e année. On y voit que l'empereur avait droit à 8 plumes et les princes à six.

(6) Barbares du N. E. appelés aussi Siao-shin. Le Shan-hai king place cet état au milieu des grands déserts près du mont Pu-han.

(7) D'autres l'appellent Shang-kiun ; mais ce nom dérive de cette investiture.

(8) La même que Hoang, mère de Shang-kiun. Les commentateurs donnent 9 fils à Shun. Quelques-uns ajoutent, avec le Shan-hai-king, un second fils du nom de Li-ti. On ne sait rien des autres. Yü était de la famille de l'épouse de Hoang-ti (*Ti-li-tchi*).

reçut le pouvoir impérial devant l'autel du Shen tsong (1) et rétablit les neuf provinces (2).

L'an 35. Il envoya Yü chatier les Miao et leur prince vint rendre hommage à la cour impériale (3).

L'an 42, le prince des Hiuen-tou (4) vint en faire autant et présenta des pierres (5) précieuses et des bijoux.

L'an 47, La gelée, le verglas tombé en hiver ne détruisit point les plantes ni les arbres (6).

L'an 49, L'empereur s'établit à Ming-tiao (7).

L'an 50, Shun mourut.

DYNASTIE DE YU OU DES HIA.

I. Règne de Yü (1989-1976).

Le livre de Bambou en dit très peu de chose. Voici tout ce qu'il contient à ce sujet.

Yü vint au trône l'an Jin-sze (1989) et demeurait alors à Ke. Il fit suivre l'ordre des saisons tel qu'il était admis dans l'état de Hia, par tous les royaumes et principautés (8). La deuxième année de son règne la mort lui enleva le grand ministre Kao-Yao. Il fit une visite d'inspection la 3e année et réunit les

(1) Litt. l'ancêtre spirituel, esprit, terme d'honneur. Le temple ancêtral et ses habitants reçoivent cette qualification par respect dit le Kong-tchuen. Il faut peut-être traduire simplement devant les ancêtres impériaux en général ou devant l'ancêtre originaire.

(2) Au lieu des 12 établies par Yao. On sait que Yü n'en connaissait que 9.

(3) Cfr. Shu-king II, 2, § 20-22.

(4) C'était un magistrat connaissant les voies des esprits, servant le ciel, délibérant sans user des moyens de consulter le sort consistant en la tortue et la plante shi, mais recourant aux magiciens en rapport avec les esprits, etc. (Tcheou shou).

(5) Des (ou un) kouei, insigne des fonctions.

(6) Le même fait est rapporté au Tchun tsiu, 33e année, 12e mois.

(7) Ngan Yi, au Ho-tong, à l'ouest de la ville, dit le Ti-wang-she-ki. D'après une note de notre livre ce serait Hai-tcheou.

(8) Ce calendrier nous a été conservé dans un chapitre du Ta Tai-li. Il commençait l'année au 3e mois d'hiver.

princes au mont Toù (1). Même chose la 8ᵉ année auprès du Mont Hoeiki (2), mais là Yü fit mettre à mort le chef des Fang-fong. L'été, au sixième mois, il plut de l'or à la capitale de Hia et le 8ᵉ mois en automne, l'empereur mourut à Hoei-ki.

(A continuer.) C. DE HARLEZ.

---

(1) C'était la règle établie par Yu. Cette réunion est mentionnée au Tso-tchuen *Gai k.* 7ᵉ année.

(2) Yü inspectant l'empire, monta au mont Mao pour y réunir les princes et leur donner ses ordres et ses instructions. A cette grande réunion il leur enseigna surtout les règles du gouvernement. C'est pourquoi ce mont reçut le nom de *Hoei-Ki* assemblée examinant. Ce mont porte différents noms selon les livres.

COMPTE-RENDU.

La Révolution Française en Hollande et la République Batave. — In-8° XIII-400 pp. Paris. Hachette 1894.

Cet ouvrage, dont l'auteur — un français — ne dit point son nom, a des caractères très remarquables. Il complète en les réunissant tous les ouvrages qui ont paru sur la matière en Hollande. Il les complète parce que son auteur a pu largement puiser dans les archives françaises ce qui n'avait point été fait avant lui. Celui-ci témoigne en outre d'un sincère désir d'être juste même en laissant paraître les torts de la France dans ces intrigues qui amenèrent une révolution et l'installation d'une république à la française dans le Statdhouderat néerlandais. Son récit historique reprend les choses à l'époque de la paix d'Utrecht et nous montre l'origine lointaine de la Révolution dans la lutte du parti patricien, contre le parti populaire à la tête duquel les princes d'Orange avaient pris place et dont ils cherchaient à se servir pour étendre leur pouvoir. Il suit les événements à travers les guerres entre les Provinces-Unies et la République Française, la fin des Etats-généraux, l'établissement de la convention nationale, l'invasion anglo-russe pour les conduire jusqu'à la dernière conquête napoléonienne et la proclamation de Louis Bonaparte comme roi de Hollande.

Le tout est traité en un style clair et assez élégant qui ajoute à l'intérêt que le sujet inspire naturellement. Nous devrions faire quelque réserve quant au langage de l'auteur lorsqu'il parle des nations avec lesquelles la France eut à combattre. Mais nous ne nous arrêterons pas à ces vétilles.

C'est une page d'histoire bien curieuse que celle d'un peuple qui se soulève pour ne pas subir la domination irrégulière d'un prince et qui aboutit par ses efforts à faire établir une monarchie héréditaire.

A. P.

A PROPOS D'UNE PRÉFACE.

APERÇU CRITIQUE SUR LE BOUDDHISME EN CHINE AU 7e SIÈCLE.

On vient de représenter à Marseille, sous la direction de M. Guimet, une pièce en 5 actes et 7 tableaux, se rapportant au règne de *T'ai-tsoung*, de la dynastie des *T'ang* (627-650). Un aperçu sur l'influence qu'exerça cet Empereur-Lettré sur la littérature religieuse de son pays ne sera donc pas hors de saison. Un intérêt spécial est, à juste titre, attaché par les sinologues modernes à un règne qui fait époque dans l'évolution de l'idée religieuse en Chine. Aujourd'hui que l'étude du Bouddhisme semble être partout à l'ordre du jour parmi les orientalistes, ceux-ci, se croyant suffisamment éclairés sur cette religion, telle qu'elle se pratique aujourd'hui et telle que nous l'ont léguée le 13e siècle et la grande dynastie des *Iuen*, semblent reporter surtout leur attention sur le 7e siècle et sur la dynastie des *T'ang*. Un terrain moins exploré est plus tentant, pour les chercheurs de la pensée comme pour les explorateurs des continents. On ne l'ignore pas d'ailleurs : dans l'histoire des religions, plus on approche de la source, plus les idées se simplifient, n'ayant pas encore subi l'influence des éléments étrangers. Ce n'est pas que l'on trouve le Bouddhisme Chinois à sa source au 7e siècle ; au moins est-il vrai que cette religion prit une forme nouvelle sous *T'ai-tsoung*, après l'importation et la compilation de nouveaux livres sanscrits venus de l'Inde.

Il importe d'étudier cette forme, afin de remonter plus sûrement à celle que lui donna *Fa-hien*, grand chef du Bouddhisme en Chine à partir de 483. Ces deux formes, en effet, diffèrent autant entre elles qu'elles diffèrent toutes deux de la forme Indienne,

primitive ou même immédiate. *Fa-hien* avait puisé sa doctrine aux Monts *T'soung ling* (Bolor) ; *Hiuen-ts'ang* puisa la sienne au *Magadha* ; *Fa-hien* était un Bouddhiste fanatique ; *Hiuen-ts'ang* était un éclectique, son nom seul révélant un partisan du Taoïsme.

C'est bien de *Hiuen-ts'ang* et de son ouvrage (*Si-iu-ki*), en 12 volumes que nous voulons parler.

L'ouvrage a été traduit en français par Stanislas-Julien dans ses « Voyages des pèlerins Bouddhistes », sous le titre de « Mémoires sur les contrées occidentales » (Paris, 1857). Le livre du savant professeur de l'Institut a un grand mérite : celui d'avoir collationné une foule d'expressions chinoises avec les expressions sanscrites. Les cartes et le travail géographique de Vivien de Saint-Martin qui l'accompagnent, sont également d'un grand prix. Quant à la traduction elle-même, nous n'avons pas la prétention de l'apprécier : d'autres, plus heureux que nous, ont pu la comparer avec le texte original, et l'ont jugée favorablement ; les orientalistes ont ratifié leur jugement. Nous nous occuperons seulement de la préface, dont Stanislas-Julien a placé le texte chinois en regard de sa traduction, en tête de son 1er volume des *Mémoires*. Le traducteur lui-même nous en a donné la pensée et l'envie, en énumérant les difficultés extraordinaires avec lesquelles il s'est trouvé aux prises dans cette partie d'un laborieux travail poursuivi avec tant de persévérance. Écoutons le :

« Je trouve les difficultés d'une telle gravité que nul lettré « chinois ne saurait les surmonter seul, s'il était, comme le plus « grand nombre, de l'école de Confucius, et, par conséquent, « hostile aux idées bouddhiques et étranger aux expressions « obscures qui servent à les rendre. Sans parler des mots indiens, « représentés par des signes phonétiques ou traduits en Chinois, « qu'il ne saurait transcrire en sanscrit correct, il rencontrerait « presque autant d'énigmes dans une multitude de termes con- « ventionnels dont le sens manque, non seulement dans les « dictionnaires européens, mais encore dans tous ceux qui ont « été composés pour les Chinois eux-mêmes, dans leur propre « langue.

« Il faudrait un secours providentiel qui m'a manqué (et dont « la privation sera ma meilleure excuse), le secours d'un ou « de plusieurs docteurs Bouddhistes, et, pour mieux dire, de « *Lamas*, consommés dans l'intelligence des excentricités mysté- « rieuses et souvent absurdes de la doctrine de *Çakyamouni*. »

Et, en parlant de la préface :

« Elle peut être considérée comme un des morceaux les plus « obscurs de la littérature chinoise, et, en particulier, comme « un échantillon remarquable du style bouddhique le plus « subtil et le plus raffiné.

« J'ai traduit ce morceau aussi fidèlement que possible, sans « me flatter de l'avoir compris d'un bout à l'autre. Les difficul- « tés sont prodigieuses pour un sinologue européen. On aime- « rait d'y trouver la vie intime de l'auteur, les principes qui « ont présidé à la composition de son livre, et les sources où il « a puisé ; on n'y voit souvent qu'un panégyrique ampoulé, « plein de métaphores ambitieuses, d'allusions obscures, et de « figures de langage qui ressemblent aussi peu au style ordi- « naire des livres que la nuit ressemble au jour. »

Il n'en fallait pas tant pour exciter notre curiosité. Nous résolumes de tenter nos forces sur le texte fourni par Stanislas-Julien. Un premier examen nous convainquit bientôt que le morceau n'est pas de ceux dont on peut traduire « 4 ou 5 pages en un jour ». Une des notes perpétuelles du traducteur français nous frappa : la 68e. « Le sens de ce passage est difficile, presque désespéré ». La difficulté était pour nous un excitant ; et l'aveu d'une solution non satisfaisante nous offrait l'attrait d'une recherche sans les risques et d'une pénible contradiction avec un sinologue éminent et d'un aveu propre, lequel nous coûterait plus qu'à celui qui avait déjà le mérite incontestable d'avoir ouvert la route. Nous essayâmes.

Jo houei tcho luenn tcheu tcheu, iou tcheu pai seu tcheu wei.

Traduction : « il semblait comprendre les vues (habiles) du carrossier et savait encore apprécier (l'harmonie) délicate du *se*. »

D'abord, le contexte nous montrant deux sectes bouddhistes

en présence, ce n'est évidemment pas de *Hiuen-ts'ang* qu'il s'agit dans ce passage. La phrase comprend deux termes, bien marqués par *jo* (si) et *iou* (c'est conmme). Le premier terme de comparaison, ce sont les sectes divisées ; le second ne peut être que *pai* et *seu* (saluer et luth). Entre ces deux caractères, aucune relation possible quant à la signification. A l'œil, ils ont cependant une certaine ressemblance, mais trompeuse : deux *mains* et deux *pierres précieuses*. Les prendre l'un pour l'autre, c'est se laisser tromper par une première apparence. La phrase signifie donc : vouloir réunir les doctrines des deux systèmes divisés, c'est tout comme vouloir découvrir des rapports subtils entre *pai* (saluer) et *seu* (luth).

Cette interprétation est confirmée, et expliquée, par le passage suivant, qui offre un jeu de mots analogue sur les ressemblances hasardées.

Stanislas-Julien, restant dérouté sur le sujet de la proposition, traduit, dans un nouvel alinéa :

« Possédant une riche instruction versée à grands seaux, « il vogua sur un bateau vide et s'éloigna tout seul. Dans le « pays de *Houan-iuen*, il brisa la jactance du ventre de fer. »

Cette dernière phrase est mal découpée : la première moitié appartient à la phrase précédente. Le sens nous paraît être :

(C'est tout comme) s'appuyer sur des renseignements nombreux obtenus au sujet d'une cruche d'eau salée déposée par la mer, pour mettre à l'eau une embarcation non gréée et s'éloigner seul pour aboutir (à tout hasard) au pays de *Houan* ou de *Iuen*.

Ces deux caractères ont une vague similitude extérieure; mais le premier signifie être broyé sous les roues d'un char (supplice légal), et l'autre occuper le grade de général. — La comparaison est assez piquante, et paraît fort suggestive, à l'adresse de ceux qui veulent tirer des conclusions hâtives de prémisses insuffisantes : ils ont l'air de ne commettre que des quiproquo plaisants ; mais les suites, non moins fatales pour être imprévues, n'en sont que plus dangereuses.

Une fois son voyageur placé inopinément au *Houan-iuen*, dans le *Chen si* (sic), Stanislas-Julien a bien de la peine à l'en

faire revenir. Il le fait pourtant « voyager avec la vitesse des nuages, prendre un fouet en main, agiter ses rames, voguer, marcher tout droit vers les monts *T'soung-ling* ». *Hiuen-ts'ang* avait grand besoin « d'épousseter ses habits », après un pareil voyage, « avant de partir pour les pays lointains », et le « bâton de religieux, dont il se munit », n'était pas de trop, pour s'appuyer et tâter le chemin. Le brave bonze eût mieux fait évidemment d'omettre la narration de son premier essai de voyage et de nous faire partir immédiatement avec lui de la ville de *Leang-tcheou*, au *Kan-sou*, où la carte de Vivien de Saint-Martin nous montre son point de départ.

Dès que l'on prend pour les pas d'un voyageur les mouvements des principes et des doctrines, il n'est plus question de distinguer ces doctrines entre elles : le clan du *brouillard* et les adeptes des *flots* se confondent, sous le « manche de jade dispersant le marché des brouillards *qui* étaient amassés *comme* des flots. » Faute de distinguer entre Bouddhisme et Bouddhisme, on arrive à ne plus distinguer entre Bouddhisme et Taoïsme.

Il nous paraît nécessaire d'appuyer ici sur le sens à donner à un passage important de notre préface. En parlant des tendances religieuses des *Tcheou* et des *Han*, Stanislas-Julien fait dire à son auteur :

« L'un écrivit des rapports et imita la lune brillante ; l'autre « marcha dans la droite voie et rassembla des astres lumineux. « On eût dit des poissons qui se réunissent en foule au sein « des eaux, ou des oiseaux portés ensemble par un vent favo- « rable. La beauté des services qu'ils rendirent au siècle, se « concentra et forma un illustre descendant. Grâce à ce bon- « heur, le Maître de la Loi vint au monde. »

Ce qu'il appelle *l'un* (écrivain), ce sont les mémoires adressés à l'Empereur ; *l'autre*, ce n'est que le Taoïsme propagé. Les uns valaient à leurs auteurs le titre de Lunes brillantes (*lang-iue*. — Le mot *lang*, éclat de la lune, est encore employé aujourd'hui pour signifier *Messire*) ; les propagateurs de l'autre étaient appelés des Étoiles de vertu. La 1ère appellation est Bouddhiste ; la

2de est Taoïste. Les deux systèmes religieux furent rapprochés sans confondre leurs éléments, comme oiseaux et poissons. Leurs pratiques étaient plus rapprochées encore, comme deux ailes sur un même corps ; et cette belle unité produisit la lignée du *King*. C'est alors que naquit *Tsie-k'ing*, — Gloire de la littérature, Maître du Bouddhisme, *Hiuen-ts'ang*. (*Tsie-k'ing* n'était que son nom de lettré.)

Nous voici donc en présence de la religion *King* (lumière par excellence.) Et cette religion est celle de la Chine à la naissance de *Hiuen-ts'ang*. L'auteur est à la fois Bouddhiste, Taoïste et Confucianiste. Il pouvait se montrer Confucianiste aussi peu que possible, mais sans réagir contre tout une dynastie qui fit l'impossible pour retrouver les anciens livres. Taoïste, il l'était : toute notre préface le prouve. Une seule phrase suffirait : il venait de passer Docteur *(k'in-cheu)* lorsqu'il composa le *Cheng-ki*, ou Chroniques saintes, en 579 sentences. Ce livre ouvrit les trésors du Merveilleux Empyrée (style Taoïste) dont il publie les grandeurs. — Ce qu'on donnera plus tard, dans le *Si-iu-ki*, ne sera donc pas du pur Bouddhisme ; dès le 7e siècle il sera vrai de dire, ce qu'on a répété mille fois depuis : le Taoïsme en Chine n'est que le Bouddhisme habillé à la Chinoise. Le nom seul de *Hiuen-ts'ang* nous dispenserait de rechercher des arguments. Celui qui a la *pleine force du Hiuen* (Empyrée) n'a pas besoin d'analyse, lorsque, s'appelant *Tch'enn* de son nom de famille, il a pris lui-même, et conservé dans l'histoire, ce nom éminemment Taoïste. Ce nom, *Ien-tchang*, l'auteur de notre préface, entend bien le lui conserver : en parlant de son *Si-iu-ki*, il l'appelle *kin-chang*, le chef actuel (des bonzes). Nous savons que Stanislas-Julien traduit *kin-chang* par l'Empereur actuel ; mais c'est se tromper de personnage, presque aussi évidemment que se tromper de rôle en faisant agenouiller l'Empereur devant *Hiuen-ts'ang*.

Du point où l'examen qui précède nous a placé, nous découvrons des horizons tellement différents de ceux sur lesquels le sinologue français a porté ses vues, que nous jugeons nécessaire de donner la traduction intégrale du morceau. Le lecteur

appréciera, par la comparaison des deux traductions, si nous avons réussi à lever quelques-unes des difficultés constatées par Stanislas-Julien. Nous reconnaissons volontiers que le savant professeur en avait déjà levé plus d'une, non des moindres, et que nous avons profité de ses lumières en plus d'un point. Nous ne prétendons pas non plus épuiser le sujet ni ne rien laisser à discuter. Nous nous contentons d'indiquer une voie nouvelle, que d'autres se décideront peut-être à suivre, pour compléter l'interprétation rationnelle du *Si-iu-ki* sur le texte chinois et rendre sa véritable physionomie à ce qu'on a appelé le mouvement bouddhiste du 7[e] siècle.

Hiuen-ts'ang se mit en route pour les Indes la 3[e] année de *Tcheng-kouan* (629). Il traduisit son ouvrage du sanscrit en 648, par l'ordre et du vivant de l'Empereur *T'ai-tsoung*. *Pien-ki* en fut le rédacteur, et le titre : *Ta T'ang Si-iu ki, San-ts'ang Fa cheu Hiuen-ts'ang foung tchao i, ta ts'oung tcheu cheu cha-menn Pien-ki tchouen*. Ce qui veut dire : Mémoires sur les contrées occidentales sous les *T'ang*, traduits en vertu d'un ordre impérial par *Hiuen-ts'ang*, Maître de la Loi Bouddhique des Trois mystères, composés par *Pien-ki*, *cha-man* (1) de la bonzerie du

(1) Le texte porte ici *cha-menn* et désigne un religieux. L'expression *cha man* ne manque pas aux Chinois ; mais celle-ci désigne et caractérise en même temps l'école *menn*. Laissons parler le « Livre en 42 chapitres des locutions Bouddhiques » : quitter ses proches jusqu'à l'abandon de la famille, régler son intérieur de façon à ce que tout y soit conforme à notre origine, se dégager jusqu'à être libre de toute préoccupation, voilà la Loi (*Fa*) qui s'appelle *cha-menn* (porte de l'assèchement). *Cha*, dit le dictionnaire de *K'ang hi*, signifie diminuer l'humidité. Ainsi le sable, ainsi un fruit farineux. — L'homme aussi doit se débarrasser de tout excès d'*humeur* et *cesser de se démener* (*ouwei*), s'il veut atteindre à la perfection. Telle est la doctrine Taoïste, qu'on a appelée à tort la théorie du *non agir*.

S'il s'agit du Bouddhisme pur, le Chinois appellera l'école, et le disciple, — *Sang-menn*, ou *Seng-menn*. *Seng* est son mot ordinaire pour désigner un bonze Bouddhiste. Il lui attribue une origine Indienne et la signification de *mendiant*. Il transcrit le mot sanscrit par *Seng-kia*. D'aucuns ont voulu y voir, soit la *Sangha* (assemblée), soit *Siñha*, père de *Siñhala* (dont Stanislas Julien rapporte la légende, v. III) ; mais les Chinois disent expressément : *Seng-kia* est le nom que la religion de *Fou-t'ou* (Bouddha) donne *à ses bonzes* ; c'est une abréviation du sanscrit *San-kia-ia* (Sanghya).

Nous n'ignorons pas d'ailleurs que bien des Chinois prononcent *cha* comme *sa*. Leur mot de *chaman* est pour le moins homophone du *Samana* des

Grand étendard universel. Cette association du Bouddhisme et du Taoïsme en ceux qui ont coopéré à la confection de l'ouvrage, permet de saisir immédiatement l'intention de l'Empereur éclectique et l'esprit qui doit régner dans les 12 livres du *Si-iu-ki*.

Mais venons en à la traduction de la préface. Nous l'accompagnerons de quelques notes explicatives essentielles.

PRÉFACE DU *Ta T'ang Si-iu ki*.

PROLOGUE DE *Ien tchang*, DUC DE L'EMPIRE, CENSEUR DES LIVRES, CONDUCTEUR DE GAUCHE (C'EST-A-DIRE PREMIER) DU *char de guerre*.

Dans les livres que nous tenons de la munificence impériale nous possédons des œuvres d'hommes éminents dont les pinceaux précieux ont répandu la vraie lumière et distillé une douce rosée sur toute la terre. Le miroir d'or (Bouddhisme indien) a pris de l'importance et de l'éclat. Les idées *Hiun*, (c.-à-d. odorantes comme le *Hiun-lou*, herbe qui croît au pays de *Ta ts'sin*) ont enveloppé tout ce qui était soumis à l'Empire. C'est pourquoi les Trois Sphères (trilokya), — de la perception de l'intelligence, de sa communication à autrui, et de sa manifestation essentielle, — avec leurs mystères, furent jugées dignes du chef suprême (de l'Empereur et du ciel qu'il représente.) Les maisons rayonnantes (des Taoïstes) ont été mises en évidence aux quatre points cardinaux et ont servi de point de ralliement au milieu (de l'empire).

C'est ainsi que la réunion des ombres dans la réalité unique du soleil perçant, ainsi que les vestiges des images et de leurs

langues Pali, comme il l'est du *çramâna* des Brahmanistes. Si l'idée est identique, elle peut être étudiée également chez trois peuples : les Chinois, les Tartares et les Indiens. Si l'on doit y attacher trois notions différentes, il est particulièrement intéressant d'en rechercher les points de contact dans la littérature chinoise du 7e siècle et chez les sectateurs du *Grand étendard universel*. On y retrouvera, toujours et dans tous les cas, un triple élément : Taoïsme, Bouddhisme et Brahmanisme. A. G.

transformations, retournèrent vers l'orient ; que la grande Loi *(iou)* du Maître de l'univers *(Ti)* étendit son influence, au point que les progrès de la grande Loi universelle (1) la portèrent jusqu'à l'extrême occident.

Vint un Maître de la Loi bouddhique des Trois Mystères, attaché au temple de la Bienfaisance. *Hiuen ts'ang* était son nom religieux ; *Tch'enn* était son nom patronymique. Ses ancêtres étaient de *Ing-tch'ouen* (au *Ho-nan*).

En faisant prévaloir les *siang* (ou règles découlant de la nature des êtres créés), le divin *Hien* (ou l'empereur primitif des temps historiques) gouverna *Houa-tcheou* (ancienne cour du préhistorique *Fou-hi*, située au *Chen-si*). En réunissant des disciples autour de lui, le Grand *Chouenn* s'établit sur le mont *Li* (au *Chan-si*). Si les trois vigilances (2) jetèrent de l'éclat sur les années de *Ki* (la dynastie des *Tcheou*), les six secrets divins brillent dans l'histoire des *Han*. Si les mémoires adressés à l'Empereur valaient à leurs auteurs le titre de *lang-iue* (*Lunes brillantes*), les propagateurs du *Tao* firent de nombreuses *Etoiles de vertu*. Il y eut un rapprochement entre des idées différant entre elles comme oiseaux et poissons, fusion relative entre des pratiques rapprochées comme deux ailes sur un même corps. Et cette belle unité d'une génération tout entière produisit la lignée du *King* (de la lumière par excellence).

Lorsque naquit *Tsie-K'ing*, Maître de la Loi (Bouddhique), l'harmonie (Taoïste) des sens et des facultés, comme l'exercice de la *vertu*, avaient pris en commun de profondes racines et produisaient un épanouissement merveilleux.

Jeune encore, il était dans les portiques empourprés (écoles Taoïstes) comme la lune qui se lève.

Adulte, il eut l'odeur pénétrante des *lan* (plantes à tige unique et à fleur unique, comme le *hiun-lou* du *Ta-ts'in*), et le parfum de l'olea fragrans (c'est-à-dire il conquit tous les honneurs des

(1) En Chinois : *ta tchang*. Ce dernier mot est composé de *cheu* (dix) et de *in* (son), et signifie l'écho universel. Le *ta ts'ien* de plus haut est le chiliocosme du dix +, du centre et des 4 points cardinaux.

(2) Mot de *Ou-Wang*, après la réunion des trois royaumes.

grades littéraires). Homme fait, il fut versé dans l'étude des *Fenn* (ou livres primitifs) et des *Sou* (ou explications des huit *koua*). Les neuf lieux des sacrifices à la terre étaient pleins de sa renommée ; les cinq palais (lieux des sacrifices au Ciel) le regardaient comme leur maître. Démêlant d'abord le *tchenn* (1) de ce qui n'en a que l'apparence, il mit ensuite en lumière les secrets de la bienfaisance. Miroir de la nasse du *Tchenn*, il savait dominer ses sens. Préoccupé de l'autre rive de la vie (ou nirvâna), il trouva le repos complet. D'ailleurs sa ceinture vermillon et ses houppes violettes témoignaient de son ferme attachement aux sphères ; son char précieux et son oreiller cramoisi indiquaient qu'il suivait la voie féconde de l'abandon du monde. Le résultat fut que, ayant effacé les moindres taches des sens, il résolut de retrouver sa liberté dans la vie du cloître ; ce qui amena cet illustre frère à la grande et importante fonction de chef suprême de la communauté *Cheu* (Bouddhiste), avec le titre de Maître de la Loi et l'épithète de *toujours victorieux*.

Cependant il conquit les bonnes grâces de l'Empereur, pour son honneur personnel et pour l'honneur de son temps. Il occupa les hauts grades aux insignes de la cigogne et de l'égrette. A la cour et au dehors l'attention était attirée sur la grande loi (*iou*) de l'Esprit (*Foung*). A l'intérieur comme au dehors de l'empire, on prisait haut ses talents, dignes de sa réputation. Bientôt même ses convictions profondes et ses relations d'amitié firent qu'on s'attacha au *T'ien-luenn* (ou doctrine des relations célestes). Maître de la loi (Bouddhique), il fut plein de diligence pour se faire des disciples. Il fut attentif à lui-même sans s'oublier un instant, faisant ainsi honneur à son titre de chef-bonze (du *Tao*). Lettré jusqu'à obtenir le grade d'Académicien (*Han-lin*), il réussit à mettre la *vertu* (Taoïste) d'accord avec le *Juste-milieu* (Confucéen). Monté jusqu'à l'efflorescence des Demeures des *Lan*, il fouilla les livres et eut une connaissance parfaite du *Tao*. Possédant les neuf livres, il réprimait néanmoins en lui tout rêve de vanité. Il réunissait et modérait les assemblées du

(1) Le *tchenn*, dans l'homme, c'est la sincérité de ses rapports avec son origine, comme le *Tchenn* par essence est l'être primordial et immatériel.

Hiuen et il avait approfondi les quatre *Wei* (Vêda) ; il se regardait, malgré tout, comme un piètre individu et se ravalait comme un inconstant égaré, une langue sans retenue, un abus vivant des dons naturels, un coupable qui laissait son calme s'échauffer. Son mérite était accompli ; il lui était impossible d'aller au delà.

Lorsque le soleil et la lune du commencement de tout illuminèrent les *Hauteurs magiques*, les sages furent comparés aux *nuages*, et les *ceintures* furent en honneur. On commença alors à élever les *Demeures des esprits* (ou Palais des Devâ). C'est en ce moment que la *littérature* d'or (ou Indienne) se fit jour peu-à-peu et mit en honneur le *char de l'automme* et la *course des nuages*. Le sceptre de jade (ou religieux) fut alors partagé entre le *clan du brouillard* et les *adeptes des flots*. Vouloir mettre en rapport les doctrines des deux systèmes, c'est tout comme vouloir trouver des relations subtiles entre *pai* et *seu* ; c'est tout comme se baser sur le nombre des renseignements obtenus sur une cruche d'eau, — salée, et déposée par la mer —, pour mettre à l'eau une embarcation non gréée, s'éloigner seul, et aboutir à tout hasard au pays de *Houan* ou de *Iuen*. On avait déjà fait justice de la fable du *Ventre de fer*, mais pour la remplacer par la légende ridicule de celui apparaissait sur une coupe flottante (traversant le Fleuve-jaune). Les légendes n'étaient que rajeunies ; mais les traditions véritables étaient entamées. Pour se faire valoir, on disait : autrefois on parlait des huit dragons de *Siun* (c'est-à-dire de ses fils) ; maintenant on voit les deux chevaux de cent lieues des disciples de *Tch'enn* (ou *Hiuen-ts'ang*); c'est encore à *Jou-tcheou* et à *Ing tch'ouen* que l'on trouve le plus de prodiges. — Le mot était bien vrai ! En effet le Maître du *Fa*, depuis sa jeunesse jusqu'à l'âge mûr, fouilla la doctrine du *Hiuen* jusqu'à l'exagérer. Sa renommée s'étendait au loin, et les volumes succédaient aux volumes. Seulement, en courant au bout des branches, il oublia la racine ; à force de cueillir des fleurs, il endommagea la tige (de la vérité).

Il y eut ensuite deux enseignements différents : celui du Nord et celui du Sud. En toute rencontre des sectes opposées, c'était

des reproches continuels et des discours sans fin. Les discussions se bornaient là, et les bonnes pratiques s'en allaient.

De crainte que, les interprétations faisant fausse route, il ne devînt impossible de faire un tout des recherches accumulées, et dans le désir d'approfondir les écrits Taoïstes et Bouddhistes, on prit pour base les idées qui avaient cours au Palais du Dragon (ou Impérial) ; et la *vertu* sans pareille, qui appartenait au temps de la splendeur des communautés, on la grima, on la travestit, et on la présenta ainsi déguisée comme appartenant aux temps éloignés.

C'est dans ces circonstances que l'on tourna le dos au *Pa* du *Hiuen* (ou à la rivière *Pa*, près de *Si-ngan*, et au pays Taoïste par excellence) —, et que les vues élevées s'arrêtèrent ; que l'on montra du doigt les monts *Ts'oung-ling* (ou Bolor), et qu'on exalta les vestiges (du Bouddhisme). Des routes compliquées par eau et par terre, semées en outre de difficultés et de périls, le vulgaire et les savants, également empressés, ne les regardaient pas comme trop longues. Que dis-je ? *Fa-hien* y fixa même sa résidence. Pèlerin, partout où il passa, il se mit parfaitement au courant de la langue de *Fang*. Il rechercha les inscriptions et en scruta le sens. Il en résulta une foule de découvertes précieuses. Alors l'Empereur fit employer l'orpiment (pour visa et approbation des livres). Du *T'ien-tchou* (de l'Inde) des temps héroïques, de beaux commentaires et des pages précieuses revinrent au *Tch'enn-tan* (c'est-à-dire au *Tsinestan* ou Chine).

Avec l'Empereur *T'ai-tsoung*, surnommé le Lettré (*Wenn-houang*), la *Roue d'or* prit possession du trône. Pendant que sa Majesté précieuse (titre Bouddhique) occupait la première dignité, l'espérance des *vertus naturelles* (du *Tao*) et l'excellence du *Foung* (ou religion de l'Esprit) prirent place par son ordre dans les livres azurés (*tsing*, c'est-à-dire de la pure doctrine du Ciel). Bien plus, ces livres, on les scruta, on en pénétra le sens et l'on s'agenouilla devant eux. Celui qui tient du Ciel la Demeure Jaune de l'élément terre (c'est-à-dire l'Empereur) apostilla de sa main ces livres écrits sur soie. Les ministres de l'Empire, suivant la même voie, s'appliquèrent à saisir les pensées fécondes (*Jouei*, — pleines de la sagacité divine des sages),

et composèrent le *San-ts'ang cheng kiao hiu*, — Introduction à la Sainte religion des *Trois mystères*, comprenant 780 sentences.

Le chef actuel (c.-à-d. *Hiuen-ts'ang*, chef en ce moment) était déjà dans le Palais du Printemps (c.-à-d. passé Docteur en lettres, *K'in cheu*), lorsqu'il composa le *Chengki*, — chroniques de la sainteté, en 579 sentences. Ce livre ouvrit les trésors du *Hiuen-miao* (Merveille du *Hiuen*), dont il publia les grandeurs. Mais aussi, sans les *reflets solaires* du *Tao* et sans la *Forêt du Coq* (1) qui nous les procura, sans le *rayonnement eulogistique* et le *mont sacré du Condor* (2) qui nous le fit connaître, comment aurait-on pu rappeler et transmettre ce chef-d'œuvre religieux qui fait l'honneur de notre époque ?

Les livres *Fan* (sanscrits), qu'il traduisit et commenta par ordre impérial, sont au nombre de 657. Ils nous font voir les mœurs étranges du *Fang* éloigné, les idées hétérogènes d'un pays auquel nous étions étrangers, ce que ses productions littéraires ont de bon, son ethnographie, le degré de lumière que le *cho* (3) *correct* nous apporte, et la part de pratiques rituelles que la *Religion renommée* nous communique. C'est ce qui fait l'objet de l'ouvrage « *Ta T'ang Si-iu ki* », — Mémoires des régions occidentales sous la dynastie des *T'ang*. Ces Mémoires, élaborés, ont été réunis en 12 volumes, belles pages pleines de sens, méthodiques pour l'ensemble et claires dans les détails. Ils constituent un monument littéraire impérissable. Et ce monument, le voici.

Tel est, rendu aussi littéralement que possible, le sens que nous croyons devoir attacher au texte chinois de la préface du *Si-iu-ki*.

A. GUELUY, *Professeur*.

(1) Koukkouta pâda Sanghârâma, au Magadha.

(2) Gridhrakouta parvata, aujourd'hui Giddore, au Magadha.

(3) *Cho*, comme pays, avait son centre à *Ning-hia* (ou *Cho-fang*), ville du *Kan-sou* actuel ; comme idée religieuse, cette *lune naissante* figure la lumière de l'élément terre (ou matériel), lumière qui provient du rayonnement de l'élément Ciel (ou immatériel). La *correction* du *Cho*, c'est une conduite conforme à la relation de l'homme avec le Ciel. Pour obtenir la perfection essentielle, c'est le *tchenn* que l'homme doit viser, c'est-à-dire le dépouillement parfait des contingences matérielles de l'être créé. Encore ne sera-t-il, dans cet état de perfection, que le reflet de Celui qui est le *Tchenn* par essence, l'Immatériel, l'Unique, l'Etre.

LE ROI DANS L'ANCIENNE ÉGYPTE.

Avant de monter le trône le roi avait porté un nom comme chaque Égyptien, Pepi, Amen-em-hā, Thutmosis etc. Ce nom n'avait point de relation avec sa position ; même lorsque sa traduction mot à mot représentait son porteur comme fils de dieu, comme Thutmosis « engendré par le dieu Thot », cela ne voulait pas dire que l'homme fut réellement enfant du dieu. Ces formes mettaient seulement le porteur en rapport avec la divinité pour le recommander à sa tutèle. Les mêmes noms sont portés par des milliers d'autres Égyptiens qui ne purent prétendre nullement à une origine divine. Ce premier nom est gardé par le souverain, qui le mit derrière la formule « fils de Rā » parfois en y joignant un épithète comme « approuvé par Rā, aimé par Amon, souverain à Thèbes », etc., destiné à le distinguer d'autres personnages homonymes. En montant le trône le roi prit, outre ce nom, les autres parties de sa titulature officielle, ou plutôt, il se les fit donner par la divinité. Ainsi la reine Rā-maā-ka de la 18e dynastie (vers 1600 a. Chr.) reçut ses noms du dieu Amon-Rā (1).

Les menues données rapportées jusqu'ici sont celles, que les inscriptions permettent à gagner pour l'avènement d'un roi dans des temps ordinaires ; mais parfois de toutes autres coutumes prirent place, lorsque l'état politique du pays fut un tel, que la succession habituelle de père en fils fut interrompue. Un tel cas est raconté par une stèle découverte par Mariette à Gebel Barkal en Nubie, qui parle de l'intronisation d'un souverain Éthiopien vers 600 a. Chr. (2). Le nom de ce roi, de

(1) Leps. Denkm. III. 18. 1 17-18

(2) Publ. Mariette, Mon. div. pl. 9 ; traduite par Chabas, Choix de textes Égyptiens p. 63 sqq. et Maspero, Rev. arch. XXV p. 300 sqq. ; Rec. of the Past. VI p. 71 sqq.

même que ceux de tous ses parents, a été martellé sur le monument, mais d'autres textes font très probable qu'il fut Aspaluti. Lorsque son prédécesseur mourut à Gebel Barkal, 6 fonctionnaires militaires, 6 fonctionnaires civils, 6 scribes et 6 fonctionnaires du palais se rassemblèrent et dirent à l'armée, qui s'était réunie dans sa totalité. « Nous voulons couronner notre maître, car nous sommes comme un troupeau sans guide. » L'armée est prête à le faire, mais déclare ne pas savoir, quel était le souverain convenable, qu'il fallait s'adresser à Amon-Râ, le dieu d'Éthiopie, car le dieu est celui de la royauté en Éthiopie, et il peut la donner à son fils aimé. Les plus hauts fonctionnaires militaires, civils et du palais allèrent alors au temple d'Amon. A sa porte ils trouvèrent les prophètes et les grands-prêtres, auxquels ils expliquèrent leur désir. Les prophètes et les grands-prêtres entrèrent dans le temple et préparèrent tout pour l'encensement et les offrandes ; alors les fonctionnaires les suivirent, se jetèrent par terre devant le dieu et lui demandèrent un roi. On présenta les frères du roi au dieu, mais il ne choisit aucun d'eux. Alors apparut le personnage dont la stèle parle (Aspaluti), qui était aussi un des frères royaux ; on le mit devant le dieu et celui-ci dit : « celui-ci, c'est le roi, votre maître, il vous fait vivre ; il bâtira des temples, son père était mon fils » ; et, pour éviter tout malentendu, le dieu ajoute les noms des parents du nouveau roi afin de ne laisser aucun doute sur la personne choisie. Les fonctionnaires se jettent alors par terre devant le dieu et le glorifient pour avoir donné à son fils, le roi, le trône et la puissance. Le roi lui-même entre pour être couronné ; il se plaça devant le dieu, en face duquel sont posées toutes les couronnes et tous les sceptres des rois d'Éthiopie. Par un commandement exprès du dieu il reçoit couronne et sceptre et prie pour la première fois comme roi, pour demander pour toujours la bienveillance de la divinité. Alors il sortit du temple et se mit au milieu de son armée ; celle-ci l'acclama et le glorifia, tandis qu'il ordonnait des fêtes et présentait à la divinité des offrandes, parmi lesquelles se trouvaient 140 cruches de bière.

Dans ce texte tous les frères royaux apparaissent comme ayant droit au trône ; parmi eux le dieu, ou en d'autres termes, le corps des prêtres, choisit celui, qui lui est le plus agréable, et qui est acclamé alors par l'armée. Cette manière de choisir le roi répond dans toutes ses parties essentielles à celle qui se trouve notée par Diodor III. 5 pour l'Éthiopie. D'après lui les prêtres choisissaient les plus nobles d'entr'eux et le peuple prenait de ceux-ci comme souverain, celui que le dieu avait déclaré roi d'après la vieille coutume, et que l'on adorait aussitôt. Les prêtres nobles de Diodore sont les frères royaux de l'inscription, car en Éthiopie comme en Égypte les parents du roi appartiennent au cercle sacerdotal. Ce fut donc ce cercle des prêtres qui eut l'influence principale sur l'élection du roi ; il l'exerçait à l'aide d'un oracle du dieu. L'idée fondamentale de cet usage, de s'adresser dans des questions essentielles à la divinité elle-même, se retrouve sur le sol de l'Égypte proprement dite. Surtout au temps de la 21e dynastie on proposait à la divinité toute sorte de demandes, et faisait donner au dieu, par une inclination de la tête, son adhésion à l'une ou l'autre d'entre elles De cette manière on créa la fiction d'un règne de la divinité, supérieur à celui du roi, et qui fut en réalité un règne des prêtres. Cette tendance se trouve plus accentuée sous la 21e dynastie que dans les autres périodes de l'histoire Égyptienne ; les rois de cette famille appartenaient au corps des grands-prêtres d'Amon de Thèbes et vivaient donc depuis leur jeunesse dans des idées hiérarchiques beaucoup plus profondes que celles des autres souverains sortis de familles de fonctionnaires ou d'officiers. Mais la coutume n'est pas restreinte pour cela à la 21e dynastie ; elle se trouve dans des temps antérieurs et postérieurs, quoique des pharaons puissants aient su s'affranchir de la tutelle des prêtres. Jamais, dans l'Égypte proprement dite, elle n'a atteint le même degré qu'en Éthiopie, où on laissa créer les rois par les prêtres et fit ainsi de ces derniers les vrais maîtres de l'état, dans les mains desquels le roi dut devenir une poupée sans volonté propre. Cela arriva en Éthiopie, où d'après Diodore III. 6, les prêtres

de Meroë purent intimer au roi, que la volonté du dieu était qu'il se tuât lui-même ; et, les rois obéirent à cet ordre. Ce ne fut qu'au troisième siècle a. Chr., que le roi Ergamenes, élevé dans des idées Grecques, rompit ce ban. Avec l'aide de ses troupes il occupa le temple et fit massacrer les prêtres ; il sut utiliser l'une des parties qui jouèrent le rôle principal dans l'élection du roi, les soldats, contre l'autre, les prêtres, et exterminer de la sorte la puissance hiérarchique.

La désignation du roi en Éthiopie résultait donc d'une élection dans un cercle restreint, conformément aux usages de l'Orient moderne, où parfois les oncles du roi apparaissent comme ayant droit au trône, tandis que dans l'Égypte on retrouve plutôt les idées occidentales sur la légitimité. Mais, ici aussi on retrouve la fiction d'une approbation de chaque élection royale par la divinité. Cela est décrit d'une manière détaillée sur une stèle de la 18e dynastie destinée à raconter à la postérité l'avénement du roi Ḥor-em-ḥeb (1). Cet homme était nomarque à Alabastronpolis, lorsque lui vint un jour, à ce qu'il prétend, suggérée par la divinité elle-même, l'idée d'aller à Thèbes et de s'y marier avec la princesse héréditaire du trône. Ayant fait cela, il alla avec le dieu Amon dans une salle, où celui-ci lui donna la couronne, tandis que les autres dieux adhéraient à ce couronnement. Ce ne fut qu'alors que les noms du nouveau souverain furent fixés et que tout le pays l'acclama comme pharaon légitime. Si cette inscription était isolée ; on pourrait penser qu'Ḥoremḥeb eut senti la nécessité de cette confirmation divine, parce qu'il était usurpateur. Mais nous possédons beaucoup d'indications dans d'autres textes prouvant qu'une sanction semblable fut jugée nécessaire aussi pour d'autres rois encore. La royauté elle même est aux mains de la divinité ; le pharaon n'en est que le possesseur momentané, après la mort duquel la dignité retourne à la divinité.

(1) Publ. Transact. Soc. Bibl. Arch. III p. 486 sqq. ; traduit p. ex. Brugsch, Gesch. Aeg. p. 441, dont la traduction du titre erpā (voy. pour ce mot Maspero, Études de Mythologie II. 11) dans ce texte par « prince héritier » est erronée.

L'Égyptien comprenait à la lettre les expressions revenant des milliers de fois dans les textes : « Râ, Amon ou un autre dieu donne au pharaon sa royauté, il le met sur son trône, etc. »

Diodore, que nous venons de nommer comme auteur digne de confiance en ce qui concerne les choses Éthiopiennes, a inséré dans sa *Bibliothèque* (I. 70-71) une description de la manière de vivre et des fonctions du roi Égyptien. De bon matin, le pharaon lisait les lettres qui venaient d'arriver, pour prendre connaissance de tout ce qui se passait et pour pouvoir, en s'appuyant là-dessus, décider d'une manière juste les affaires d'État. Après cela, il se baignait, s'ornait des insignes de sa royauté, revêtait un habit blanc et portait son offrande aux dieux. A cette occasion le grand prêtre récitait une longue prière et un fonctionnaire religieux lisait des écrits moraux afin d'exhorter le roi à la vertu et le tenir sur la bonne voie. Toutes les affaires de l'état et les sessions judiciaires, toutes les fonctions plus corporelles, les bains et promenades, devaient être faites à des heures fixées. La nourriture du roi était simple, il ne mangeait que de la viande de veau et d'oie, et ne buvait du vin qu'une certaine quantité, de sorte que l'ivresse était pour lui chose impossible. Le tout était ordonné si hygièniquement qu'on aurait pu croire qu'un médecin et non un législateur en avait été l'auteur. Les rois se soumettaient de bonne volonté à ces préceptes malgré leur grande sévérité, convaincus qu'ils ménaient de cette manière l'existence la plus agréable.

Il suffit de jeter un moment sur ce passage de Diodore un coup d'œil critique pour se convaincre, qu'il ne contient point une narration d'authenticité historique ; et que ce n'est au contraire simplement la description d'un roi idéal, comme les philosophes Grècs aimaient à se le figurer. Diodore l'a probablement trouvée dans un écrit d'Hécatée d'Abdéra, contemporain de Ptolémée Philadelphe, qui voulait composer pour les princes Grecs régnant alors en Égypte, une sorte de miroir de prince. A cet effet il usa du procédé de la louange du bon vieux temps, dans lequel les souverains auraient régné vraiment d'une manière excellente, comme on le désirait maintenant des Ptolé-

mées. Les données de ce passage n'ont, en conséquence de cette tendence, pour l'appréciation des institutions de la vieille Égypte pas plus de valeur, que p. ex. l'État de Platon pour un état effectif quelconque de l'antiquité. Certainement il est possible que parfois l'auteur ait fait usage de coutumes réelles pour ses descriptions, mais elles sont tellement mêlées à des utopies philosophiques, qu'il est impossible de les séparer de ces accessoires fantaisistes. Quand on parle des rois d'Égypte on doit donc faire strictement abstraction de cette description ; fait, qu'il est indispensable de constater ici, parce que des auteurs plus anciens surtout ont souvent pris les termes de l'auteur Grec, sans examiner ses motifs, comme une base sûre de leur jugement sur la royauté Égyptienne. C'est une erreur, que l'on aurait aisément pu éviter si l'on avait reconnu que le texte ne parle que des occupations paisibles du roi, tandis que les monuments montraient de prime abord, la grande valeur, que le roi se plaisait à attribuer à ses actions guerrières.

Outre ses obligations comme grand prêtre le commandement de l'armée formait le devoir principal du pharaon. Aidé par ses prêtres il représentait son peuple envers la divinité ; aidé par ses troupes il le représentait contre les pays étrangers. D'après une coutume datant des temps les plus reculés le pharaon entreprenait au commencement de son règne une expédition pour faire sentir son pouvoir aux voisins de l'Egypte, aux Syriens, Libyens, Éthiopiens. Il se mettait alors en personne à la tête de ses guerriers ; il incorporait, pour ainsi dire, l'armée, et lorsque l'Égyptien voulait représenter la victoire de son peuple sur des étrangers, il dessinait le roi tenant par les cheveux avec la main gauche, un ennemi tombé par terre, tandis qu'il brandissait de la main droite une massue destinée à exterminer l'adversaire (1). Pendant toute la durée de l'empire Égyptien on retint cette manière de peinture abrégée. On la reproduisait avec des variantes légères, ou bien on l'enrichissait en mettant aux mains du roi non seulement un ennemi

(1) Ainsi déjà Snefru et Chufu chez Leps. Denkm. II. 2 a, c.

qu'il tenait par les cheveux, mais toute une série de guerriers vaincus. Ainsi nous voyons à Medinet-Abu le roi Ramses III assommant 42 adversaires d'un seul coup (1).

Au cas donné il est parfois difficile de déterminer, si cette représentation n'est qu'une peinture raccourcie de la victoire du pharaon, ou plutôt celle d'un sacrifice humain en l'honneur de la victoire. Probablement nous devons y voir une expression de la première idée, lorsque roi et ennemi apparaissent seuls, tandis que le dernier fait devient probable, lorsque la scène se joue devant un dieu comme témoin, non sur le théâtre de la guerre, mais en Égypte et spécialement dans la capitale du pays.

La réponse à cette question est liée à la solution d'une autre, qui a été traitée très souvent et dans un sens contraire : était-il d'usage de sacrifier des hommes pendant la période classique de l'histoire Égyptienne ? Hérodote II. 45 a nié l'existence de ces sacrifices et exprimé à cette occasion son indignation de ce qu'on avait pu prétendre pareilles choses. Il a été conduit à ce jugement par la haute idée qu'il s'était formée de tout ce qui était Égyptien. Le peuple dans la vallée du Nil est pour lui non seulement le plus vieux et le plus sage, mais aussi le plus humain du monde. Cette appréciation a trouvé beaucoup de partisans dans l'antiquité, maint savant moderne a suivi son exemple, et par des « romans historiques » dont la scène était dans l'ancienne Égypte le tableau d'un peuple idéal vivant aux bords du fleuve sacré a été répandu parmi le grand public. Cette idée ne peut se soutenir en face des monuments, qui montrent que les coutumes de ce peuple furent depuis les temps les plus reculés jusqu'au règne des Grecs et des Romains un mélange curieux de haute civilisation et de rudesse barbare. A côté de mœurs raffinés se trouvent d'autres qu'on n'est habitué à trouver que chez des peuples sans culture. Les derniers sont des restes d'une période barbare du peuple, que les Égyptiens ont gardés dans leur esprit de conservation même dans des temps d'une civilisation plus élévée. On trouve aussi des rudiments

(1) Leps. Denkm. III. 210 a.

barbares de cette espèce chez les peuples classiques, mais nulle part ils ne sont aussi répandus que sur les bords du Nil, ni de si longue durée que dans ce pays. C'est précisément là où les inscriptions décrivent la plus ancienne culture acquise dans l'antiquité, que des restes de la barbarie se sont conservés le plus longtemps, comme par compensation.

A cet héritage appartiennent les sacrifices humains. Beaucoup d'auteurs classiques jugeant plus froidement qu'Hérodote en font par ci par là mention (1) ; un relief de la 19e dynastie (vers 1350 a. Ch.), trouvé dans un tombeau Thébain et publié dans ces derniers temps, a fourni aussi la preuve monumentale de cette coutume (2). De même, que dans des centaines d'autres tombeaux le mort est dépeint ici assistant comme témoin occulaire à une série de cérémonie qui se passent devant la porte de son tombeau. Mais une scène apparait ici pour la première fois. C'est un homme couché sur un traineau qui est tiré par deux autres personnes, tandis que deux hommes le précédent, l'un portant une grande peau ; les mains de l'autre sont détruites. L'homme porté sur le traineau, le personnage principal, quoique passif, de la scène, est nommé *Tekenu*. Ce mot dérive de la racine *tek* « tailler en pièces » et le désigne donc comme celui qui est ou doit être dépiéçé. La suite du relief montre l'acte second du drame. Cinq hommes sont rassemblés autour du traineau, devant eux un sacrifice est offert. La tête a été tranchée à deux bœufs et on est en train de préparer un sort pareil à un troisième. Le mur est brisé en partie, de sorte que l'on ne peut constater, s'il y a eu encore quelque chose sur le traineau ; le *Tekenu* l'a quitté d'après toute vraisemblance et se trouve dans le bœuf qu'on va égorger ; c'est-à-dire, on l'a cousu

(1) Voy Wiedemann, Herodots Zweites Buch p. 214 sq.

(2) Publ. Maspero, Mém. de la Miss. arch. franç. au Caire. V. p. 452. sqq. On a parfois (voy. Lefébure, Rites Égyptiens p. 20) interprété comme sacrifices humains des représentations d'hommes décapités se trouvant au bas des murs des tombeaux royaux (Descr. d'Ég. Ant. II. pl. 86. Texte. Thèbes ch. 9. sect. 2), mais il parait plutôt que ces personnages ne figurent que des ennemis décapités du mort, non des hommes offerts en sacrifice. — Pour la peau meska voy. Proc. Soc. Bibl. Arch. 15 p. 433 sqq. ; 16 p. 131 sqr.

dans la peau, qu'on voyait apporter dans la première scène, pour l'offrir dans le corps d'un bœuf. Cette hypothèse parait justifiée lorsqu'on consulte une représentation du tombeau de Rechmārā à Thèbes datant de la 18e dynastie (vers 1500 a. Chr. (1). Ici on aperçoit, parmi les offrandes pour le mort, sur un tabouret un homme cousu dans une peau, mais dont la tête courbée par terre sort de cette enveloppe ; au-dessus on lit : « On fait apporter de la ville la peau. Voyez ! Le Tekenu est couché sous elle (la peau) près du lac du devenir », c'est-à-dire près du tombeau. En outre on reconnait encore dans l'inscription en partie détruite au-dessus de la représentation de notre tombeau les mots suivants : « La peau, qui [doit venir] au-dessus de lui de la ville...... » On peut donc être persuadé, qu'on voit ici la même peau, que dans le tombeau de Rechmārā et que le bœuf remplace le Tekenu enfermé dans la peau. Dans une scène postérieure du même tombeau (2) on aperçoit un trou, dans lequel on a jeté plusieurs offrandes destinées à être brûlées, les cheveux, la cuisse, le cœur et le Tekenu, derrière le nom duquel on a mit le déterminatif de la peau. Après son dépiècement on l'a donc brulé et, comme il avait été sacrifié en forme de bœuf, on lui donna comme déterminatif la peau de cet animal.

Au-dessous des représentations relatives au Tekenu se trouve une autre, dont les personnages principaux sont nommés *Kes* « les gens à envelopper, à sacrifier » et An-kens « habitants des montagnes de la Nubie. » A gauche on voit deux fois répétée, une scène dans laquelle deux personnes sont en train à serrer le gosier à un An-kens avec une corde. L'Ankens porte sur la tête une cartouche crénelée, similaire à celle qui enclot ordinairement les noms des villes et contrées étrangères, et qui contient ici les mots « les deux Kes ». A droite les deux An-kens sont couchés par terre, et deux hommes portent le traineau, sur lequel le Tekenu s'était trouvé, vers un trou, dans lequel on voulait mettre aussi les Kes.

(1) Publ. Virey, Mém. du Caire V. 1 pl. 26.
(2) Chez Maspero, l. c. p. 457.

On nomme ici comme victimes humaines des Nubiens, probablement parce que ce peuple livrait aux Égyptiens la plupart de leurs esclaves et qu'il était donc bien aisé de choisir les victimes dans leur nombre, mais aussi parce que le sacrifice des Nubiens était une vieille coutume Égyptienne. Une liste de fêtes du temps du premier roi de la 4e dynastie, Snefru, conservée au Musée de Palerme mentionne « la fête de l'abattement des An-u », des habitants des montagnes de la Nubie. Cette fête se retrouve dans un calendrier du temps de Thutmosis III à Semneh (1) ; elle fut célébrée alors le 27 Pharmuthi; non en mémoire d'une victoire historique sur les Nubiens du temps de ce pharaon. mais probablement en souvenir de la première conquête de l'Éthiopie par les Égyptiens au commencement de leur histoire. Comme signe évident de l'assujettissement du peuple on aura sacrifié quelques uns des leurs, et ce sacrifice aura formé plus tard le prototype du sacrifice funéraire, dont le but fut sans doute d'envoyer au mort des serviteurs pour la vie d'outre-tombe. L'existence de ces sacrifices funéraires pendant la 19e dynastie permet d'ajouter foi aux inscriptions, lorsqu'elles parlent du massacre de quelques ennemis en honneur de la divinité.

Dans la période des dynasties Thébaines la victoire des Égyptiens est reproduite en général d'une manière plus réaliste que sur les reliefs dont nous avons parlé jusqu'à présent. On voit alors le roi soit seul, soit en tête de ses troupes sur son char, se préparant à lancer sa flèche au milieu des ennemis, qui ont déjà commençé à fuire (2). En décrivant une bataille de ce genre les scribes ont l'habitude d'attribuer au roi les hauts faits les plus exagérés ; lui seul a vaincu et assujetti les adversaires. Malgré ces exagérations il est incontestable, que ce fut un devoir impérieux du pharaon d'accompagner ses soldats non seulement à la guerre, mais aussi à la bataille elle-même. Lorsqu'un pharaon crut la prudence préférable à la

(1) Leps. Denkm. III. 55 a ; voy. Brugsch, Hist. d'Égypte I. 2e éd. p 103 ; Wiedemann, Aeg Gesch. p. 364. Suppl. p. 40.

(2) Leps. Denkm. III. 126, 127, 160.

vaillance, lorsqu'il fit partir l'armée seule en restant tranquillement au palais, il se vit forcé de s'excuser de cet écart de la vieille coutume. Il prétendit alors, comme Merenptaḥ pendant la lutte avec les Libyens, que le dieu Ptaḥ lui-même lui avait défendu en songe la participation à la guerre (1).

De même que le roi partait en tête de ses troupes pour la guerre, il retournait avec elles en Egypte. A la frontière il était reçu par les prêtres et les nobles (2) et se rendait alors à la capitale pour remercier la divinité de l'aide qu'elle lui avait donné pendant la bataille ; il lui faisait des offrandes et lui donnait une grande partie du butin, des esclaves, de l'or, de l'argent, les revenus de villes prises, etc. On observait cette coutume d'autant plus scrupuleusement qu'elle fournissait le meilleur moyen pour gagner les prêtres à la cause de la royauté, pour acheter leur bienveillance. En conséquence la partie divine de la proie fut d'autant plus grande que la puissance du roi fut plus faible et plus dépendante des idées régnantes dans les temples. Ramses III, le Rhampsinit d'Hérodote, sous le règne duquel la puissance de l'Égypte baissait rapidement, fut, ainsi que le démontre son propre compte-rendu de son règne, celui qui fit le plus pour les temples. Il gagna de la sorte les prêtres, mais il agrandit en même temps leur richesse et leur autorité La suite en fut, qu'à peine un siècle plus tard les grands prêtres d'Amon-Râ de Thèbes parvinrent à renverser la famille pharaonique, à faire monter un des leurs au trône et à fonder de la sorte une royauté sacerdotale, qui crût non seulement en théorie, mais aussi en pratique la prêtrise plus élevée que le pharaonat. Cette hiérarchie a porté malheur à l'Égypte ; l'autorité du pays parmi les peuples étrangers baissait sous ces rois avec la plus grande rapidité en même temps que la stabililité intérieure de l'état était ébranlée. Malgré cela la royauté resta dès lors dépendante de la prêtrise, les essais tentés pour la délivrer échouèrent et la chûte de

(1) Dümichen, Hist. Inschr. pl. 2 sqq. l. 28.
(2) Leps. Denkm. III. 128.

l'empire Égyptien après la mort d'Amasis doit sa promptitude en grande partie à ce fait, que ce pharaon avait eu des conflits avec les prêtres et que ceux-ci avaient perdu tout intérêt au maintien de la dynastie indigène. Les conquérants Perses cherchèrent, par contre, à gagner de toute manière la sympathie de cette classe influente ; les rois, Cambyse à leur tête, ont fait tous leurs efforts pour paraître avant tout des dignes successeurs des vieux fils de Râ, qui s'empressaient de servir les dieux en même temps que les prêtres. L'exemple des Perses fut suivi par les Macédoniens et les Ptolémées. Eux aussi se sont prêtés autant que possible aux désirs des prêtres et ont cherché à gagner et à maintenir leur sympathie par des offrandes riches et souvent renouvelées.

C'est en troisième lieu que la fonction royale, que l'état moderne regarde comme la principale, sa position comme premier fonctionnaire, comme chef de l'administration intérieure, entrait en considération pour l'ancien Égyptien. Les documents, qui pourraient nous renseigner sur la manière, dont le roi exerçait ces pouvoirs, font défaut. Il va sans dire, que les anciens n'ont pas composé des écrits systématiques sur les droits et devoirs du pharaon, et lorsque les inscriptions y font parfois des allusions, il est difficile de juger, le cas donné, s'il s'agit d'un devoir royal réglé par la loi, ou d'une intervention dépendante de la volonté du souverain. Par exemple, une inscription du temps des Ptolémées, qui maintenaient en ces matières les anciens usages du temps des vieux pharaons, raconte que l'on demanda au roi la permission de faire nettoyer une citerne à Edfu en Haute-Égypte (1) ; mais il n'est pas permis d'en déduire, comme on l'a fait parfois qu'on aurait du demander une permission royale dans chaque cas analogue. Cette opinion serait aussi erronée que si l'on voulait conclure du cadeau d'une machine à coudre qu'un roi moderne aurait fait à une vieille femme, que la distribution des machines à coudre ou que l'administration des aumônes serait

(1) Corp. Inscr. Graec. nr. 4837.

une des prérogatives de la couronne. Dans de telles questions on ne peut rien conclure certainement que d'un très grand nombre de cas particuliers, et comme on n'a conservé qu'un petit nombre des matériaux antiques concernant ce sujet, on n'en peut tirer que très peu de faits avérés.

Il parait qu'en théorie tout passait en Égypte par les mains du roi. Il ordonnait chaque construction de palais ou de temple, chaque canal etc., il prononçait chaque arrêt, il prenait soin de chaque sujet et décidait chaque question importante ou futile, concernant l'état ou les affaires privées. Mais, cela n'était que la théorie ; en pratique les choses se passaient en Égypte, comme partout ailleurs, d'une manière toute différente. Les devoirs gouvernementaux incombaient aux fonctionnaires, le roi ne s'occupait que des points les plus importants et le regardant personnellement, soit qu'il le fit en personne ou qu'il envoyait des hommes de confiance en mission spéciale pour décider les affaires. Lorsqu'il voulait le faire lui-même cela lui était rendu facile par ce fait conforme à la vieille coutume Égyptienne, que le roi ne résidait pas continuellement dans sa capitale, mais voyageait par le pays pour tenir sa cour successivement dans les différentes parties de son royaume. En se nomadisant de la sorte, il pouvait, comme les rois des Francs au moyen-âge, juger les besoins des diverses parties de son empire beaucoup plus aisément que s'il était demeuré à Memphis ou à Thèbes dans son palais. Mais, néanmoins il restait toujours dépendant de ses ministres, qui savaient faire en sorte de tout préparer à l'avance, afin que le pharaon ne vît lors de son arrivée que ce qu'ils désiraient qu'il vît. On a conservé des lettres par lesquelles les scribes cherchaient à s'entendre sur ce qu'il y avait à faire « pour satisfaire le cœur du pharaon à son arrivée. »

Des auteurs dignes de toute confiance et diverses inscriptions nous assurent, que le jugement en dernière instance sur les vols revenait au roi, qu'il donnait des ordres quant aux maisons ouvrières, faisait ériger aux nobles des tombeaux et des statues, faisait savoir aux fonctionnaires ce qu'il pensait du

creusement de citernes dans le désert. Afin de donner ces preuves de son bon vouloir, il convoquait un conseil ; la délibération était alors très cérémonieuse et on retenait toujours la fiction, que toute idée était celle du roi, auquel on adressait à cette occasion les flatteries les plus basses. En vérité, c'était le conseil qui décidait et le roi ne faisait que sanctionner cette décision, sanction qui était regardée comme nécessaire, car le roi était dieu et une chose approuvée par lui était désormais sûre de toute opposition. Les fonctionnaires étaient alors libres de toute responsabilité envers le peuple, et aussi devaient-ils chercher à se couvrir en toutes circonstances graves de l'autorité du roi. Dans leurs inscriptions funéraires ils font valoir comme leur gloire principale, qu'ils avaient satisfait le souverain et avaient été honorés par lui. Gagner aussi la sympathie de leurs subordonnés était pour les fonctionnaires en Égypte, comme généralement en Orient, une chose d'une importance très secondaire. Le citoyen de l'ancienne Égypte n'avait envers le pharaon, régnant absolument, presque rien que des devoirs et non des droits ; ce fait explique assez bien la conception que l'on y avait de la position des fonctionnaires publics.

Bonn. A. WIEDEMANN.

MALAIS ET SIAMOIS

DE L'ESCLAVAGE DANS LA PRESQU'ILE MALAISE AU XIXe SIÈCLE.

PAR

ARISTIDE MARRE

professeur de malais et de javanais à l'Ecole des Langues Orientales vivantes.

Le vénéré doyen de l'Académie des sciences morales et politiques, Monsieur Barthélemy St Hilaire a loué dignement l'œuvre d'un moraliste malais du XVIIe siècle, Bokhâri de Djohôre, lorsqu'il a dit que « *la littérature malaise n'eût-elle produit que l'ouvrage intitulé : Makôta radja-râdja (La Couronne des rois), cet ouvrage de Bokhâri de Djohôre suffirait à lui seul pour recommander la langue malaise à l'attention du monde savant* » (1). Je me félicite d'avoir été le premier à le traduire en français.

Aujourd'hui j'ai l'honneur d'appeler la bienveillante attention de l'Académie sur un autre moraliste malais, mort à Singapour en 1857. Sa biographie sommaire sera suivie du tableau qu'il a tracé de l'esclavage dans la presqu'île malaise.

Abdallah ben Abd-el-Kâder, professeur, interprète et littérateur malais, de religion mahométane, naquit à Malâka en l'année 1797 de notre ère. Son père Abd-el-Kâder et sa mère Salâma étaient natifs de Malâka ; son grand'père Mohammed Ibrahim était de Nagôre, dans le royaume de Maïssour, et sa

(1) *Journal des Savants, livraison de décembre* 1888.

grand'mère Perbâgui était une Malaise de Malâka. De race mêlée, il avait la vigueur et la fierté de l'Arabe, la persévérance et la subtilité de l'Hindou, mais par sa langue maternelle et par l'affection qu'il portait à ses compatriotes, il était Malais avant tout.

Au temps d'Abdallah, Malâka comptait encore plus de soixante mille âmes. Cette ville fondée en 1252 de l'ère chrétienne par *Radja Iskandar Châh*, fut la capitale d'un royaume très puissant et le centre du commerce des épices dans l'Orient pendant les quatorzième et quinzième siècles. Conquise par Alphonse d'Albuquerque en 1511, elle a perdu toute son importance surtout depuis la fondation des colonies anglaises de Poulo-pinang et de Singapour. Au commencement de ce siècle on n'y aurait pas trouvé dix Malais capables d'écrire correctement leur langue ; ils savaient la parler, rien de plus. Mais *Abd-el-kâder*, le père d'*Abdallah*, qui avait eu l'honneur d'enseigner le malais à l'illustre orientaliste anglais, *William Marsden*, était un homme instruit, et il ne voulut pas que son fils fût un ignorant. « *Un homme sans instruction*, avait-il coutume de dire, *est un homme comme un éléphant de bois est un éléphant.* » Malheureusement il ne se contentait pas de citer fréquemment ce proverbe hindou, et les premières leçons qu'il donna à son fils furent trop souvent accompagnées de corrections manuelles et suivies de punitions barbares. Le pauvre petit, le cœur gonflé, s'en allait alors confier ses plaintes et son chagrin à sa mère, et celle-ci l'enveloppant de ses bras et lui donnant force baisers, lui disait pour le consoler : « Sois bien raisonnable, mon cher enfant ! Tu es encore trop jeune et trop simple pour comprendre la valeur de l'instruction. » Cependant l'enfant grandit et devint bientôt un homme distingué. Abdallah possédait outre la connaissance de la langue malaise, celle de l'arabe, du tamoul, de l'hindoustani et de l'anglais ; mais les nombreux ouvrages qu'il a laissés sont tous écrits en malais. Il enseigna cette dernière langue au célèbre Stamford-Raffles, et plus tard aux missionnaires protestants anglais et américains, établis à Malâka. Il traduisit pour eux

de l'anglais en malais les *Evangiles*, une *Vie de Jésus* et beaucoup d'autres publications religieuses. Dans le même temps il composait à l'usage de ses compatriotes de petits livres où il s'efforçait de vulgariser à leur profit les inventions les plus merveilleuses de la science européenne.

Parmi les principaux titres d'*Abdallah* à l'estime du monde savant, et spécialement des moralistes et des amis des études orientales, nous citerons les ouvrages suivants :

1° *Hikâyat Abdallah ben Abd-el-kader mounchi* (Histoire du professeur Abdallah ben Abd-el-kâder). Dans cette autobiographie, publiée pour la première fois en 1840, Abdallah passe en revue les hommes, les mœurs, les événements dont il a été le témoin ; il esquisse les portraits de personnages historiques, tels que le colonel Farquhard, John Crawfurd, Newbold, sir Stamford-Raffles, lord Minto, etc.

La description de la ville de Malâka, la démolition de sa fameuse forteresse, l'expédition de Java, la reprise de possession de Malâka par les Néerlandais, la fondation de la colonie de Singapour par les Anglais, l'esclavage dans la partie orientale de la presqu'île malaise, etc. sont autant de tableaux intéressants qui mettent en évidence les qualités remarquables du moraliste et de l'écrivain.

2° *Pelayāran Abdallah ben Abd-el-kader*, Relation d'un voyage par mer fait par Abdallah, de Singapour à Pahang, Trengganou et Kalantan, sur la côte orientale de la péninsule. C'est de ce livre imprimé pour la première fois à Singapour par les soins d'un missionnaire américain, le R^d Alfred North, élève et ami d'Abdallah, que nous allons parler tout à l'heure. En 1850, M. Edouard Dulaurier en a donné une traduction et en 1865 M. Pijnappel, professeur à l'Université de Leyde a publié une nouvelle édition du texte malais.

3° *Pandja-tandaran*, version tamoule du fameux livre sanscrit le *Pantcha-tantra*, mise en malais dans l'année 1835 et généralement connue sous le nom de *Kalilah dan Daminah*. Cet ouvrage a eu les honneurs de trois rééditions successives.

4° L'ouvrage intitulé en arabe *Soulâlat es' Selâtin* (Descen-

dance des Sultans) et en malais *Peratouran segala radja-râdja*, est généralement connu sous le nom abrégé de *Sadjâra malayou* (arbre généalogique des Malais). C'est le seul livre que nous possédions des chroniques nationales des Malais. Le Dr John Leyden en publia à Londres, en 1821, une traduction anglaise sous le nom de *Malay annals ;* faite un peu à la hâte d'après un manuscrit incomplet et plus ou moins correct, elle renferme plus d'un passage erroné, mais ne mérite pourtant pas la qualification d'informe que lui a donnée M. Dulaurier. Abdallah ben Abd-el-kâder a donc rendu un important service à l'histoire des Malais, en publiant à Singapour un texte du *Sadjâra* plus complet et plus correct que celui dont s'était servi Leyden. M. Edouard Dulaurier avait entrepris lui-même d'en donner une édition nouvelle, mais son œuvre est restée inachevée, et l'Imprimerie Nationale n'en a publié qu'une partie accompagnée de nombreuses notes. Enfin plus récemment, en 1886, a paru à Leyde chez l'éditeur Brill, un beau volume in-8° de près de 400 pages, qui est la réimpression revue par M. Klinkert de l'édition originale d'Abdallah, présentement épuisée et devenue introuvable en Europe voire même à Singapour.

En terminant cette énumération des travaux d'Abdallah, il convient de mentionner encore deux petits poèmes, l'un intitulé : *Singapoura terbakar* (Incendie de Singapour), dont M. l'abbé Favre a donné la traduction dans le volume des *Mélanges orientaux*, à l'occasion du sixième congrès international des orientalistes tenu à Leyde en septembre 1883 ; l'autre intitulé en arabe *Dawah el Koloub*, et en malais *Obat hati* (Remède pour le cœur). Abdallah venait de perdre à Malâka sa fille *Litî-Lilâ*, charmante enfant qu'il adorait, lorsqu'il écrivit ce petit poème, dans l'espoir de modérer l'affliction de la pauvre mère désolée. La mort le frappa à son tour en 1857, à l'âge de soixante ans, dans la ville de Singapour où il laissa la réputation d'un homme de bien, d'un habile professeur, d'un écrivain moraliste distingué et du représentant le plus autorisé de la littérature malaise au XIXe siècle.

C'est en l'année 1838 qu'*Abdallah ben Abd-el-kâder*, alors

professeur et interprète à Singapour partit de cette ville pour Kalantan sur la côte orientale de la péninsule malaise et visita les pays de Pahang, Trengganou et Kalantan. Le récit d'Abdallah est simple et sans prétention, entaché d'assez nombreuses redites, il est vrai, mais parsemé de réflexions judicieuses et d'observations qui ne manquent pas d'une certaine éloquence, surtout lorsqu'il veut rendre les sentiments de compassion dont son cœur est pénétré à la vue des misères de ces peuples de même race que lui. Il se lamente de les voir courbés, presque anéantis par un abrutissant despotisme sous lequel ils rampent comme des hommes dont la dignité et le libre arbitre ont été usés par des siècles d'esclavage. Parti de Singapour sur un prahou frété par des négociants chinois, il arrive au port de Pahang, et l'aspect du pays lui suggère tout d'abord quelques réflexions qui montrent la bonté de son cœur et son esprit d'observation.

« Mon regard, dit-il, ne pouvait tomber sur cette contrée, sans que je me sentisse ému de compassion, car elle dégénère chaque jour et se transforme en terrains incultes et en forêts, par la négligence et la paresse des habitants. C'est eux seuls qu'il faut en accuser, car le sol est propre à développer toutes sortes de semences et de plantes, et tous les arbres que je vis étalaient une végétation luxuriante. Sur cent habitants à peine s'il y en a dix qui travaillent, les autres croupissent dans l'oisiveté, occupés tout le long du jour à mendier ou à commettre de mauvaises actions.

A Pahang il est très difficile de se procurer des vivres ; c'est même impossible à des étrangers, à moins de les payer un prix très élevé, parce qu'on n'y rencontre ni boutiques ni bazars. Les indigènes prétendent que cet état de choses ne les gêne en rien, parce qu'ils y sont habitués. On compte dans la ville une ou deux écoles où l'on enseigne la lecture. Sur dix ou douze familles, il y un enfant ou deux qui apprennent à lire le Koran ; aucun n'étudie la langue malaise, négligence qui est commune à tous les pays où elle est indigène.

« Les Malais se contentent de s'exercer dès leur enfance à

lire le Koran, mais sans le comprendre. Je pourrais affirmer que peut-être sur un millier, il n'y en a pas un qui en ait une véritable intelligence. La langue malaise usitée à Pahang est d'une prononciation délicate et d'une phraséologie correcte, parce qu'elle dérive de Djohôre. C'était pour moi un chagrin extrême, en entendant ses sons si purs et si harmonieux, de songer que les habitants ne veulent pas se donner la peine de l'étudier ; quoiqu'elle soit leur idiome national, aucun établissement n'est destiné à son enseignement. Si donc les Malais s'inquiétaient de se procurer un *gourou* (instituteur) habile à instruire les enfants, certainement ils verraient se former parmi eux des hommes sachant lire et écrire, capables de rédiger toutes sortes de compositions et versés dans les sciences.

Pahang fourmille de princes et chacun d'eux possède une multitude d'esclaves. Les esclaves du radja y sont surtout très nombreux. En voici la raison : Si un homme en a tué un autre ou a commis un crime, et qu'il pense ne pouvoir éviter le dernier supplice, alors il réfléchit qu'il vaut mieux pour lui devenir l'esclave du radja. Aussitôt il se réfugie auprès de ce dernier, et vient en se prosternant lui avouer sa faute et solliciter le titre d'esclave royal. Le radja lui octroie une marque qui le constitue *orang dâlam* (homme du palais). Dès ce moment cet homme prend le titre d'esclave royal et le transmet à ses descendants, et personne n'ose plus l'inquiéter par respect pour la qualité qu'il a acquise. Si quelqu'un tue un esclave royal, sept hommes sont obligés de se sacrifier à ses funérailles. C'est ce qui fait que ces gens-là jouissent d'une liberté illimitée à Pahang. Lorsque je demandais aux gens du pays s'ils voudraient renoncer à leurs coutumes, du moins en ce qu'elles ont de vicieux, ils me répondaient que, comme elles remontaient à des temps fort reculés, si quelqu'un s'avisait de les changer ou de les enfreindre, il serait frappé par leur Vieux Monarque qui vivait dans les anciens âges ; réponse de sots et d'ignorants, car si ces coutumes se perpétuent, bientôt le royaume de Pahang sera ruiné et désert. Dans leur aveugle obstination, ils peuvent être comparés *à la grenouille qui, tapie sous une*

moitié de noix de coco, s'imagine que la concavité de cette noix est le ciel (1). »

Après avoir quitté Pahang, *Abdallah ben Abd-el-kâder* navigua de conserve avec sept *prahou* de Trengganou qui se dirigeaient vers cette place.

« Pendant que nous étions en mer, dit-il, ma pensée ne pouvait se détacher du spectacle que m'avait offert le pays de Pahang. Mon esprit recherchait les causes qui avaient fait tomber un royaume autrefois si florissant dans un tel état de pauvreté, de dépopulation et de décadence, sans avoir été soumis par la conquête ni dévasté par l'ennemi. Dans mon opinion, ce n'est pas parce qu'il aurait été pillé par des corsaires, car jamais je n'ai entendu affirmer qu'un grand royaume ait perdu son commerce et ses richesses par des incursions de corsaires ; ce n'est pas par les défauts du sol, car celui de Pahang est d'une fertilité extrême ; ce n'est pas non plus par suite de la négligence absolue des indigènes, car il n'y a jamais eu dans le monde une contrée dont tous les habitants sans exception aient été des paresseux, et il suffit qu'une partie de la population soit industrieuse, pour qu'une contrée devienne grande et riche. La véritable cause, à mes yeux, qui a rendu le royaume de Pahang si misérable, c'est que chacun y vit dans une perpétuelle appréhension de la cupidité du Souverain et des Grands, et des avanies qu'ils peuvent lui faire subir. « A quoi bon, se disent-ils, nous donner de la peine ? Si nous venions à gagner un peu d'argent ou à nous procurer quelque bien-être, tout cela serait convoité et nous serait enlevé par eux. » Aussi les habitants croupissent-ils dans l'indolence et la misère pendant le cours de leur vie. Tout le mal vient donc de la perversité et de l'ignorance des princes qui les gouvernent. »

Arrivé à Trengganou, *Abdallah ben Abd-el-kâder* fut frappé tout d'abord de la beauté du port, il remarqua la grande largeur de la rivière et l'aspect riant du pays ; mais en moraliste observateur, à peine débarqué de son *prahou*, il entra

(1) Proverbe malais.

dans la maison de l'inspecteur du port, et s'enquit auprès de lui des coutumes en vigueur dans le pays et des choses qui y étaient interdites.

« Voici ce qui est interdit, répondit l'Inspecteur : lorsqu'on passe devant le palais du radja, l'on ne peut porter ni *pâyong*, (parasol), ni sandales, ni vêtements qui soient de couleur jaune et faits d'étoffes fines. Tous ces objets sont interdits d'une manière absolue. » — A ces mots, je ne pus m'empêcher de sourire. — « Eh quoi ! des règles vaines et stupides assimilent à un crime l'usage de ces bagatelles ! Pourquoi donc ne pas défendre aux oiseaux de voler sur le palais du radja, aux mousquites de sucer son sang, aux punaises d'infecter sa couche, à l'éléphant de pousser des cris, et aux gens de se mouvoir lorsqu'ils passent devant le palais ? Ces choses-là sont-elles de plus grande importance que celles qui sont interdites ? Mais quant à celles qu'il serait convenable d'empêcher et dont l'interdiction serait un bienfait pour tout le monde, on les laisse subsister, comme l'habitude de l'opium qui détruit la santé, et une foule de jeux de hasard autrefois inconnus aux Malais et importés par les Chinois, et qui conduisent à une ruine complète les serviteurs de Dieu. Pourquoi ces gens-là ont-ils sur eux des vêtements couverts de souillures et dégoûtants de malpropreté, des *badjou* (1) qu'ils ne lavent pas de quatre à cinq mois, à l'odeur infecte et pleins d'une vermine hideuse qu'on les voit continuellement occupés à détruire ? Tout le long de mon chemin j'apercevais une foule d'enfants qui jouaient, abandonnés à eux-mêmes, privés de toute instruction et dans l'attitude de la paresse. Rien de tout cela n'est interdit ! Bien plus, lorsqu'un étranger et surtout un Européen débarque dans leur pays, des groupes d'hommes et d'enfants courent sur ses traces et se rassemblent en foule compacte autour de lui, abandonnant les occupations dont ils auraient besoin pour gagner leur vie et celle de leur famille. Les chemins et les rues sont remplis

(1) La *badjou* est un vêtement de dessus, porté par les hommes comme par les femmes, dans tous les pays malais.

d'ordures et de boue. Il y croît des broussailles qui sont remplies de serpents et où les tigres pourraient même trouver un repaire, et cela les touche peu ! Mais si un étranger, nouvellement arrivé dans le pays, porte des vêtements de couleur jaune ou se sert d'un *pâyong* pour garantir sa tête contre l'ardeur du soleil, faut-il donc considérer cela comme un acte de mépris, comme un attentat envers le Souverain ? Faut-il croire que cet étranger par de pareilles futilités a voulu ambitionner la grandeur et les honneurs du rang suprême ? Bien que le commerce des esclaves soit parfaitement libre à Trengganou, ils n'y sont pas très nombreux ; mais dans ma pensée tous les habitants de ce pays peuvent être assimilés à des esclaves, parce qu'ils obéissent à des coutumes détestables et insensées, dont ils n'oseraient pas s'affranchir quand même ils le voudraient.

L'extrême pauvreté du royaume de *Trengganou* est visible en tous lieux, la contenance des habitants décèle la paresse et l'indolence dans laquelle ils vivent tout le long du jour. Dans chaque *kampong* (quartier) et dans toutes les rues, on se heurte à des officiers et à des esclaves du Radja. Leurs vêtements ne sont rien moins que splendides, car ils sont dégoûtants de saleté comme leur corps, mais en revanche chaque homme porte sur soi quatre à cinq javelots, un *kriss* (1) et un coutelas à garde recourbée. Ils ne font autre chose que se promener ainsi armés tout le long de la rivière. Ce sont leurs femmes qui travaillent, qui tiennent boutique, font le commerce et toutes les affaires afin de gagner la subsistance du ménage. Les maris restent dans une oisiveté complète, n'ayant d'autres soins que de manger, dormir et raccommoder leurs armes ; et cependant ce pays est d'une fertilité merveilleuse, les eaux y sont excellentes ; il se prêterait admirablement à l'agriculture et à l'élevage des bestiaux. En d'autres mains il se couvrirait promptement des plus riches produits. La cause d'un si déplorable état de choses doit être imputée à la tyrannie et à la mauvaise administration des souverains qui le gouvernent.

(1) Le *kriss* est l'arme bien connue dont un vrai Malais ne se sépare presque jamais.

Leurs sujets découragés pensent qu'il est préférable de ne se donner aucune peine, que le matin apportera le repas du matin, et le soir la nourriture du soir. Si nous avions, se disent-ils, un mobilier, une jolie maison, des *ladang* (1) ou des plantations considérables, certainement le radja chercherait tous les moyens possibles pour s'en emparer. Il nous emprunterait ou nous réclamerait ce que nous possédons, et en cas de refus de notre part, il aurait recours à la violence ; et si alors nous lui opposions de la résistance, il nous ferait périr infailliblement nous et notre famille, et confisquerait nos propriétés.

« La crainte de ces exactions empêche que le royaume de Trengganou ne soit peuplé, en écarte les étrangers et y détruit tout commerce. Ce sont là des faits notoires dans tous les pays voisins. Les femmes font les métiers qui sont le propre des hommes, et par suite elles sont forcées de quitter leurs foyers et de laisser leurs enfants à l'abandon, dans la saleté, exposés au froid et à l'humidité. Aussi ces enfants contractent-ils toutes sortes de maladies ; ils font des chutes, reçoivent des contusions et des meurtrissures, et leur corps devenu rachitique se couvre de gales et d'ulcères. N'est-ce pas une coutume absurde que celle qu'ont les hommes de sortir toujours chargés d'armes ? Est-ce faire preuve de courage que d'errer partout à l'aventure avec cet attirail de guerre dans un temps de paix, comme feraient des enfants oisifs et vagabonds ? N'en montreraient-ils pas davantage en luttant contre leurs penchants à l'indolence, à d'inutiles conversations et à l'intempérance dans le boire et le manger ?

Mais si je leur avais fait ces observations, peut-être m'auraient-ils répondu comme les gens de Pahang, que renoncer à leurs habitudes vicieuses, ce serait vouloir exciter la férocité des tigres et des crocodiles, et exposer les populations à être dévorées par ces animaux ? Ce qui est le pire de tout, c'est de voir dans ce pays les princes croupir, dès leurs plus jeunes

(1) Le *ladang* est un champ cultivé, mais non arrosé artificiellement comme les *sâwah* (rizières), et qui produit du riz ou du café, du maïs, du tabac, des bananes, etc.

ans, dans une ignorance qui est la cause de la faiblesse de leur gouvernement et de tous les maux qui accablent leurs sujets. Dans leur jeunesse ce qui les charme uniquement, ce sont les coqs de joûte, le bambou à fumer l'opium, les jeux de hasard et les objets de leurs passions ; ce qu'ils convoitent, c'est la liberté de commettre toutes sortes d'excès. De pareils personnages, lorsqu'ils sont montés sur le trône, ressemblent à la « *cognée qui voudrait sculpter une boîte à bétel* » (1), parce qu'ils s'imaginent avoir trouvé à gouverner un théâtre destiné aux combats de coqs. Ces désordres viennent du défaut d'instruction des parents, de leur négligence à réprimer les habitudes vicieuses de leurs fils, lesquelles s'enracinent peu à peu, en sorte que lorsqu'à leur mort ceux-ci leur succèdent, ils se précipitent comme des tigres sur les populations. »

Le *prahou* monté par *Abdallah ben-Abd-el-Kâder* poursuivant sa navigation vers le nord, le long de la côte orientale de la presqu'île malaise, parvint à l'embouchure de la rivière de Kalantan, deux ou trois fois plus large que celles de Trengganou et de Pahang, et ne mesurant pas moins de huit cents mètres. A peine descendu à terre Abdallah ben-Abd-el-Kâder s'avança jusqu'au *kampong* de *Sâbak*, peuplé de six à sept cents âmes, en compagnie de *Tengkou Temâna*, le fils du radja-bandhara de *Kalantan*. « Le pays était alors désolé par la guerre civile, allumée par les querelles et les compétitions du radja-bandhara de *Kalantan*, vassal du roi de Siam, avec ses trois frères. Chacun de ces quatre chefs indigènes avait envoyé un ambassadeur au roi de Siam, pour lui offrir cinquante à soixante mille piastres, avec beaucoup d'or et d'objets précieux. Celui des quatre frères que le roi de Siam allait choisir devait être le radja-souverain de Kalantan. C'est ainsi que cette lutte désastreuse pour le pays et ses habitants devait profiter au roi de Siam et grossir son trésor. » Abdallah ben-Abd-el-Kâder raconte ensuite qu'au cours de son excursion à Sâbak, il rencontra une foule de gens qui s'avançaient à la file. « Chacun

(1) Proverbe malais.

d'eux portait une cruche et une provision de tout ce qui est nécessaire à la vie, comme s'ils eussent été sur le point de s'embarquer. Ils allaient simplement monter la garde aux retranchements du radja-bandhara, et les vivres qu'ils portaient étaient destinés à leur nourriture de chaque jour. — C'est là, Seigneur, me dirent-ils, une coutume bien tyrannique, que celle qui nous contraint d'apporter nous-mêmes nos provisions, pendant que nos enfants et nos femmes restent à la maison sans avoir quelquefois de quoi manger. C'est ainsi que chaque jour, pendant des mois entiers, nous sommes employés au service du radja. Si nous y manquions, il ferait piller notre maison et enlever tout ce que nous possédons ; et si nous opposions de la résistance, il ordonnerait de nous tuer, et en outre confisquerait nos biens. Nous serions contents si les Européens venaient s'emparer du pays, car nous jouirions alors de la tranquillité. Maintenant lors même que nous ne serions pas en guerre, notre sort ne serait pas plus heureux : le radja n'a aucun souci de nous, et tout autre en aurait-il davantage ? Certainement non ! De tout temps les choses se sont passées de la même manière. » — Je leur demandai au bout de combien de jours ils s'en retournaient ; ils m'apprirent que ce n'était que lorsque leurs provisions étaient épuisées, qu'alors ils revenaient chez eux en chercher d'autres, et qu'ils pensaient qu'un service aussi pénible durerait tout le temps de la guerre. Ils ajoutèrent que beaucoup d'hommes avaient succombé, laissant leurs familles dans l'abandon et sans espérance d'aucun secours de la part du radja, aussi indifférent à leur mort qu'à celle de fourmis que son pied écraserait !... »

Abdallah ben-Abd-el-Kâder, en causant avec quelques autres indigènes, recueillit de leurs bouches les mêmes plaintes désespérées. Sollicités par un Malais de Malâka, leur coreligionnaire, de lui exposer franchement l'état réel de leur condition présente, « Eh bien ! dirent-ils, chaque jour nous travaillons pour le compte du radja, sans qu'il nous donne rien pour notre nourriture et pour celle de notre famille, à l'entretien de laquelle il nous faut cependant pourvoir. Nos *prahou*,

nos récoltes et tout ce que nous possédons, au moindre désir, il nous les prend sans indemnité. Si nous avons quelque objet précieux, ou quelque fille d'une figure agréable, il nous les enlève sans que nous puissions nous y opposer, et en cas de résistance ou de refus de notre part, il nous ferait périr sous le poignard. Telle est notre condition à nous qui habitons ces pays malais, nous sommes comme dans l'enfer !.. » — Mais, demandai-je encore, si vous vouliez aller vous fixer dans un autre pays, le radja vous y autoriserait-il ? — Hélas ! Seigneur, celui qui songerait à émigrer serait condamné à mort et ses biens confisqués, si ses projets étaient découverts. »

Tel est le tableau vrai et profondément triste de l'abrutissant despotisme sous lequel sont condamnés à vivre un million de Malais, sujets du roi de Siam. Ces parias doivent-ils donc perdre à jamais l'espoir de recouvrer leur liberté et leur dignité d'hommes ? Nous ne saurions le croire, et nous pensons qu'ils sont dignes d'un meilleur sort. Dans le temps même où Abdallah racontait ainsi ce qu'il avait vu et entendu dans son voyage sur la côte orientale de la presqu'île malaise, un écrivain anglais d'un mérite distingué, le lieutenant Newbold de l'armée des Indes britanniques, membre des sociétés asiatiques du Bengale et de Madras, dépeignait ainsi le caractère malais : « Les Malais sont mahométans de la secte de Chaféhi ; par nature ils sont fortement imbus d'un grand amour de la liberté, ils ont un caractère fier et ombrageux. Ils sont excessivement sensibles à tout manque d'égards ou à une insulte Avec un peu d'indulgence pour leurs petits préjugés, et en faisant appel à leur raison, on peut aisément conduire et gouverner les Malais, tandis que par la force et la contrainte, on ne produirait rien que de l'entêtement et la rébellion. Le Malais, dans ses relations commerciales, est beaucoup plus honnête que les naturels de la Chine et de l'Inde, par lesquels toutefois il est de beaucoup surpassé en industrie et persévérance. Le Malais de l'intérieur s'adonne à l'agriculture, et il n'est pas rare de voir les chefs eux-mêmes, aussi bien que leurs femmes et leurs enfants, travailler de leurs propres mains dans leurs rizières

et dans leurs champs. Sous un bon gouvernement, avec des lois appropriées à leurs bésoins sociaux et à leur caractère national, ils formeraient indubitablement une classe de sujets utiles et profitables à l'Etat » (1).

Ce portrait des Malais de la presqu'île de Malâka, esquissé par un juge compétent et impartial qui vécut longtemps au milieu d'eux, ne ressemble en rien à celui que traçait précisément à la même époque Mgr Pallegoix, vicaire apostolique de Siam, en résidence à Bangkok. L'évêque de Mallos s'exprime ainsi : « Le Malais a l'aspect farouche, le naturel traître, sombre et hypocrite ; il est hardi, entreprenant, féroce dans la guerre, audacieux, ardent au gain, rusé, trompeur, habile marchand, très adonné à la piraterie qu'il exerce avec des pirogues très légères » (2). Le portrait n'est pas flatté, mais l'on peut affirmer qu'il n'est pas ressemblant. En concédant qu'il peut être vrai pour un certain nombre de Malais condamnés à vivre sous le joug des rois de Siam et des radja leurs vassaux, je ne crains pas de dire qu'il est assurément faux pour l'ensemble du peuple malais. Suivant l'opinion des hommes les plus éclairés, des écrivains et des voyageurs les plus autorisés, la race malaise est caractérisée par un esprit d'indépendance personnelle, et un sentiment vif et profond de l'honneur. Les Malais sont naturellement braves et fiers, tempérants et justes, mais passionnés et violents. Les liens de famille sont puissants parmi eux. Bien que doués d'un naturel énergique, ils ont une grande douceur dans leurs manières comme dans leur langage, et se montrent en général fidèles observateurs des convenances sociales et de la courtoisie. Ils professent sans fanatisme la religion mahométane. Tel est le jugement porté sur les Malais par l'un des plus célèbres hommes d'Etat d'Angleterre, ancien gouverneur de Singapour et de Java. Dans l'introduction dont il a enrichi les *Malay*

(1) *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca, tome* 1er, *p.* 139.

(2) *Histoire du royaume Thaï* ou *Siam, par Mgr Pallegoix, publiée à Paris en* 1854, *tome* 1er.

Annals (traduction du *Sadjara malayou*) du Dr John Leyden, sir Thomas Stamford Raffles s'exprime ainsi : « *There is something in the Malayan character which is congenial to british minds* ». Et certes dans la bouche d'un gentilhomme anglais, ce n'est pas un mince éloge ! Quant à la nature morale des Siamois, point ne sera besoin de l'analyser longuement. Deux coups de pinceau donnés par deux voyageurs français distingués par les qualités du cœur et de l'esprit, suffiront pour la peindre à nos yeux. L'un d'eux, M. le comte de Beauvoir, dans son livre intitulé : *Voyage autour du monde*, a résumé en ces quelques mots l'impression qu'il en reçut pendant son séjour à Bangkok, en janvier 1867 : « *Je fus péniblement ému de ne jamais voir devant moi un homme debout ; j'étais entouré de créatures courbées jusqu'à terre* ». Le second, feu Henri Mouhot, qui consacra les quatre dernières années de sa vie, de 1858 à 1861, à parcourir et à étudier l'Indo-Chine, le Siam, le Cambodge et le Laos, dit ceci en propres termes : « *At Siam, every inferior crouches before a higher in rank ; he receives his orders kneeling, or with some other sign of abject submission and respect. The whole of society is in a state of prostration* » (1).

Les Siamois se prosternent devant les éléphants blancs de leur roi comme devant le roi lui-même, et de pareils hommes ne doivent pas être de bons maîtres pour leurs esclaves. Ce qu'en dit Mgr Pallegoix ne me semble pas démontrer le contraire. « Les esclaves font au moins le tiers de la population du royaume de Siam. On les divise en trois classes : les captifs, les esclaves irrédimibles, les enfants qui ont été vendus irrévocablement par leur père et mère dans leur bas-âge et avec un écrit de vente en due forme. Ceux-ci ne peuvent plus sortir de chez leur maître et, s'ils y sont maltraités, ils n'ont pas d'autre ressource que de souffrir ou de prendre la fuite. » Puis il ajoute : « Il ne faut pas croire que les esclaves à Siam soient traités comme les esclaves nègres ; il est vrai que certains maîtres les nourrissent assez mal et ne leur épargnent pas les

(1) *Travels in the central Parts of Inda-China, Siam, Combodia and Laos. London* 1864, *tome* 1er, *p*. 46.

coups de rotin, les injures, les malédictions ; quelquefois même ils les mettent aux fers et au cachot, mais on peut dire, en général, que les *Thaï* (Siamois) ont beaucoup d'humanité pour leurs esclaves, ne les font travailler que très modérément et les traitent souvent beaucoup mieux qu'on ne traite les domestiques en France (sic) ». Ce langage d'un missionnaire apostolique, Français de naissance, ne peut s'expliquer que par la double influence du milieu dans lequel il vécut pendant près de trente ans à la cour de Bangkok, et des fausses notions qu'il possédait tant sur l'histoire et le caractère des Malais que sur l'humeur foncièrement réfractaire à tout esclavage des domestiques français. Dès les premières pages de son *Histoire du royaume de Siam*, on rencontre cette phrase qui prouve une ignorance absolue de l'histoire de la presqu'île Malaise : « *Avant que les Portugais se fussent emparés de Malacca, la domination de Siam s'étendait sur toute la presqu'île malaise jusqu'à Singapore* (sic). » Cela est entièrement contraire à la vérité historique, et il est à peine croyable que l'historien du royaume de Siam ait ainsi ignoré l'existence du royaume malais de Malâka, fondé en 1252 par le Sultan *Sri Iskandar Châh*. Ce premier roi de Malâka régna pendant vingt-deux ans, aimé de ses sujets et craint de ses voisins ; il mourut en 1274. A partir de cette époque jusqu'aux premières années du XVI[e] siècle, la ville de Malâka, capitale d'un royaume indépendant, acquit une grande célébrité dans l'Extrême-Orient ; sa domination s'étendit sur Djohôre, Patâni, Perak, Pâhang, Trenggânou, sur toutes les côtes de la péninsule et au delà sur les îles de Lingga et de Bintan, et même sur certaines contrées de Sumatra, telles que Kampar et Arou. En 1340 le roi de Malâka soutint victorieusement une guerre contre le roi de Siam qui fut vaincu et périt en combattant. En 1374, Sultan Mansour Châh montait sur le trône de Malâka, en 1380 il épousait la fille du Batâra de Madjapahit, le Souverain de Java, et obtenait par ce mariage le royaume d'Indragiri, en Sumatra. Sa renommée s'étendit au loin et le royaume de Malâka demeura indépendant et prospère jusqu'au jour de la prise de sa capitale par Alphonse d'Albu-

querque, c'est-à-dire jusqu'au 24 juillet de l'année 1511. Notons en passant qu'à la suite de cet événement qui fut d'une haute importance politique et commerciale pour l'Extrême Orient, le roi de Siam envoya des ambassadeurs avec des présents au conquérant portugais.

Avant de terminer cette notice, dans laquelle j'ai voulu donner une idée de l'esclavage et de la condition des habitants des côtes orientales de la presqu'île malaise, j'ajouterai un dernier trait à ce triste tableau, et je l'emprunterai encore à Abdallah ben Abd-el-Kâder de Malâka. Dans son autobiographie déjà citée, (*Hikayat Abdallah ben Abd-el-Kâder mounchi*), il relate en ces termes un fait dont il fut le témoin oculaire et qui se passa dans la ville de Singapour, sous le gouvernement du philanthrope anglais Thomas Raffles, le disciple de Wilberforce :

« Un certain jour, à la mousson, des Bouguis arrivèrent à Singapour, et l'on vit cinquante ou soixante esclaves, tant hommes que femmes qui avaient été amenés par eux. Parmi les femmes il y en avait de vieilles, il y en avait de jeunes, il y en avait qui portaient leurs enfants sur la hanche, il y en avait qui étaient malades. Les Bouguis armés de rotins chassaient devant eux tous ces esclaves à travers la ville de Singapour, comme un troupeau de bêtes, les frappant à droite et à gauche. L'on disait qu'il y avait encore quatre cents esclaves à bord d'un *prahou* ».

Le lendemain matin de ce jour Abdallah s'en alla au port visiter ce *prahou*; il s'y trouva en compagnie de plus d'une centaine de Chinois venus là pour faire leurs achats de femmes et de jeunes filles. Abdallah fut touché de compassion en voyant des femmes enceintes qui tournaient vers lui leurs yeux pleins de larmes, des mères que l'on séparait brutalement de leurs enfants, et de toute jeunes filles que l'on soumettait à un examen et à un traitement ignominieux. La plupart de ces esclaves venaient de *Boutoun*, de *Célèbes*, de *Siak* et *du pays des Battak*. Abdallah rentré dans Singapour s'en alla raconter à Raffles le navrant spectacle auquel il avait assisté à bord du *prahou*

bouguis, et Raffles lui donna l'assurance que la traite des esclaves ne tarderait pas à être abolie, attendu que de nombreuses pétitions contre ce honteux commerce avaient été présentées au Parlement Britannique ; il lui fit observer en outre que ce n'était pas seulement à Singapour que de semblables atrocités se produisaient au grand jour, puisque beaucoup de navires anglais étaient employés au transport des nègres comme marchandise. Enfin il ajouta en finissant : « *If I live, I hope to see every slave a free man !* » Raffles est mort avant d'avoir vu se réaliser son espérance. Puisse bientôt luire sur l'humanité le jour où l'horrible esclavage sera banni de la surface de la terre ! N'oublions pas que l'année prochaine il y aura cent ans que l'abolition de l'esclavage fut décrétée par la Convention, et qu'aujourd'hui l'esclavage existe encore parmi les hommes !

Aristide Marre.

Vaucresson, le 22 septembre 1894.

SUR

LES NOMS ROYAUX

DE LA DIX-HUITIÈME DYNASTIE ÉGYPTIENNE.

I.

Noms royaux *(Manéthon et monuments).*

La famille des pharaons de la dix-huitième dynastie se présente ainsi sur les monuments, dont le témoignage diffère peu de celui de Manéthon :

Ahmès I (fils de Kamès ? et d'Aahhotep),
Aménophis I (fils du précédent et d'Ahmèsnefertari),
Thotmès I (fils du précédent et de Senasenb),
Thotmès II (fils du précédent et de Mautnefert),
Hatshepsu (fille de Thotmès I et d'Ahmès),
Thotmès III (fils de Thotmès II et d'Isis),
Aménophis II (fils du précédent et de Meritrahatshepsu),
Thotmès IV (fils du précédent et de Meritra),
Aménophis III (fils du précédent et de Mautemua),
Aménophis IV ou Khunaten (fils du précédent et de Tii),
Saakanakhtkheprura (fils d'Aménophis III ?),
Tutankhamen (fils d'Aménophis III),
Aï (parent d'Aménophis III ?),
Horemheb (descendant de Thotmès III).

D'un autre côté, voici la liste de Manéthon d'après ses compilateurs, l'Africain, Eusèbe, le Syncelle et Josèphe :

Amosis (l'A. et E.), ou Tethmosis (J.), ou Amosis-Tethmosis (Le S.),
Khébrôn ou Khébrôs (fils de Tethmosis, J.),

Aménophis,
Amensès ou Amessès (sa sœur, J.),
Méphrès ou Misaphrès, ou Misphragmuthosis, ou Méphramuthosis,
Mispharmuthosis ou Méphramuthosis, ou Misphragmuthosis, ou Mesphrès,
Touthmosis ou Thmosis (son fils, J.),
Aménophis,
Oros ou Horos,
Akhenkhérès (sa fille, J.), ou Akhenkhersès, ou Akherrès,
Rathôs (frère d'Akhenkhérès, J.), ou Rathotis, ou Athoris,
Khenkhérès ou Akhenkhérès, ou Khébris,
Akherrès ou Ankhérès, ou Akhenkhérès,
Khérès ou Kherrès (E.),
Armaios ou Armaïs, ou Armessès.

Les différences qui existent entre la série manéthonienne et la série monumentale ne sont pas inexplicables, ou à tout le moins on peut tenter de les expliquer de la manière suivante.

Les compilateurs de Manéthon, qui négligent tous le règne peu important d'Aménophis II, ont mis en tête de la dynastie tantôt Amosis tantôt Tethmosis, suivant qu'ils attribuaient à l'un ou à l'autre l'expulsion des Pasteurs, exploit initial de cette dynastie ; il s'en est suivi que le fils de Tethmosis I, Khébrôn, déplacé à la suite de son père, a pris le deuxième rang au lieu du quatrième ; ce Khébrôn est Thotmès II désigné par son prénom Kheperen (ra), le nom de Ra ne se prononçant pas toujours, à preuve Manakhabiya (1) pour Menkheperra, et Sesoosis (2) pour (Ram)essès.

Amessès, sœur de son prédécesseur (Khébrôn et non Aménophis), est Hatshepsu. Les deux Méphrès ou Misphragmuthosis représentent les deux parties, minorité et majorité, du règne de Thotmès III, désigné spécialement par sa devise d'enseigne Mi(ph)ra, *l'ami du Soleil*, qui servait pareillement à nommer sa barque.

(1) Delattre, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, Novembre 1892, p. 20.
(2) Diodore, I, 53, etc.

Horus et Armaïs ne sont aussi qu'un seul roi, appelé sur les monuments Horemheb et même Horus (1). Après Aménophis III, Horemheb a dû régner d'abord parallèlement avec les hérétiques, puis seul, et les compilateurs en l'appelant Horus, puis Armaïs, désignent ainsi ces deux moitiés de règne, dont la première a pu être plus ou moins fictive ou théorique.

Les Akhenkhérès de Manéthon ont été mis à tort bout à bout avec les autres rois par les compilateurs. De ces hérétiques, le premier, Akhenkhérès, dit fille de son prédécesseur (Aménophis et non Horus), τοῦ δὲ θυγάτηρ, correspond à Khunaten ; le second hérétique, Rathôs ou Athoris, frère de Khunaten d'après Manéthon, correspond à Rasaa(ka) ou Saa(ka)ra ; le troisième paraît correspondre à un pharaon dont il sera parlé plus loin ; le quatrième correspond à Tutankhamen, et le cinquième à Aï. Après ce dernier, Horemheb ou Armaïs termina son règne, et fonda la dix-neuvième dynastie.

(D'après Manéthon, le premier hérétique serait une femme, et, en effet, les monuments représentent Khunaten avec un corps et un costume féminins (2) ; de même que les impératrices d'origine syrienne qui avaient à Rome un sénat de femmes, il était entouré d'un cortège de femmes : c'est lui qui conduit les pleureuses au tombeau de sa fille Maktaten. Hatshepsu portait le costume viril et la barbe postiche, mais elle parlait assez rarement au masculin, tandis que Khunaten, au contraire, s'exprimait toujours comme un homme : c'est ainsi que plus d'une impératrice byzantine s'est dite grand Basileus et Autocrator).

Telle a été, à très peu de chose près, la succession des souverains de la dix-huitième dynastie. Leur lignée est bien connue dans son ensemble, et l'on ne saurait admettre aisément l'existence de pharaons encore ignorés au cours de la même dynastie.

Tout ce qu'il est permis de supposer à ce propos, et pour le moment, c'est que la veuve d'Aménophis IV, Neferneferuaten

(1) Champollion, Notices, I, p. 544.
(2) Cf. Flinders Petrie, Tell el. Amarna, pl. I, 1.

Nefertiit, ou plus simplement Nefertiti (1), a pu régner pendant quelque temps, en rivalité ou non avec d'autres rois. Les raisons qui porteraient à le croire sont les suivantes : d'abord, il existe au Sérapeum des Apis un caveau qui ressemble à la chambre du roi Horemheb et qui contient un cartouche paraissant devoir se lire *le fils du Soleil Nefertii* (2). De plus, un ostracon du Louvre porte « sept lignes d'écriture hiératique presque entièrement effacées », qui débutent ainsi selon M. Devéria : « l'an XIV, mois de ....., jour 7, s'est levé ..... le seigneur de la ville ....., et on lit à l'avant dernière ligne le cartouche royal Nower-Aï qui d'après une stèle du Sérapeum semble appartenir à la fin de la XVIII[e] dynastie (3). » Enfin, une tombe thébaine (où les noms propres indiquent la réapparition du culte d'Ammon, comme au caveau du Sérapeum) a un petit texte hiératique ainsi conçu : « l'an 3, sous la Majesté du roi du Sud et du Nord *Aakheprura* (4)*-mer* ...., (ou *Neferthe-prura*), le fils du Soleil *Neferneferuaten-mer* ..... (5). »

Il est possible que les cartouches-noms Neferneferuaten et Nefertii reproduisent les deux parties du cartouche-nom de la reine épousée par Aménophis IV, et que, dans ce cas, l'an 14 de l'ostracon du Louvre appartienne au règne d'Horemheb englobant ceux des hérétiques : si Aménophis IV a régné 12 ans, l'an 14 d'Horemheb pourrait correspondre à l'an 2 de l'illégitime Neferneferuaten.

Quoiqu'il en soit, ces règnes plus ou moins simultanés ne sauraient faire illusion sur la durée de la dix-huitième dynastie, qui n'a pas dû subsister beaucoup plus de deux cents ans. En effet, l'officier Ahmès Pennekheb vécut depuis Ahmès I jusqu'à Thotmès III (6), et le scribe Horemheb depuis Thotmès III

(1) Lepsius, Koenigsbuch, n° 387, et Denkmaeler, III, pl. 110, b.
(2) Mariette, le Sérapeum de Memphis, p. 131-7 ; cf. Pierret, Salle historique, p. 59.
(3) Devéria, Catalogue des manuscrits égyptiens du Louvre, p. 202.
(4) Cf. Daressy, Recueil de travaux, XV, p. 44.
(5) Bouriant, Id. XIV, p. 70, et V. Scheil, Tombeaux thébains, p. 588.
(6) Lepsius, Auswahl, pl. 14, A et B, et Denkmaeler, III, pl. 43, a.

jusqu'à Aménophis III (1), comme sans doute l'intendant Amudjeh ou Amnedjeh (2), d'une part ; d'autre part, un prince installé (lui ou son père) à l'étranger par Thotmès III, existait sous Aménophis IV (3), dont l'un des favoris et successeurs, Aï, nomma un gouverneur de Nubie, Paur, qui nous mène avec son fils Amenemap plus loin que le premier roi de la dynastie suivante, selon M. Brugsch (4).

Dans ces conditions, le tableau dynastique que l'on possède est assez complet pour permettre d'envisager, dès maintenant, certains problèmes que pose la série des noms royaux suivant qu'ils furent alternés, généralisés, ou changés.

II.

Noms alternés *(Thotmès et Aménophis)*.

La transmission au petit-fils du nom porté par le grand-père, fait fréquent en Egypte, a-t-elle eu lieu pour les rois de la dix-huitième dynastie, comme elle eut lieu pour ceux de la onzième et de la douzième (5) ? Jusqu'à l'hérésie de Khunaten, la dix-huitième dynastie ne comporte guère que deux noms de famille, mais il faut néanmoins, pour admettre ici la réalité d'une loi d'alternance, s'expliquer au préalable certaines anomalies, car la coutume semble n'avoir pas été observée avec Ahmès I, les trois premiers Thotmès, et les deux derniers Aménophis.

Le nom d'Ahmès I se ramène facilement à la règle : il correspond à celui de Thotmès dans lequel *Thot*, le dieu de la lune, n'est visiblement qu'une variante de *Ah*, la lune elle-même, suivant la remarque de M. Brugsch (6). (La construction de

(1) Champollion, Notices, I, p. 492 et 835
(2) Id., p. 504.
(3) Halévy, Journal Asiatique, Mars-Avril 1891, p. 215 ; cf. Delattre, Proceedings, Novembre 1891, p. 20.
(4) Brugsch, Egypt under the Pharaohs, I. p. 508 et 514, et II, p. 79 ; cf Denkmaeler, III, pl. 176, f, et Spiegelberg, Proceedings, Juin 1893, p. 523.
(5) Cf. Flinders Petrie, A Season in Egypt, p. 18 et 19.
(6) Egypt under the Pharaohs, I, p. 318.

ces deux noms est la même que celle du nom de Ramsès : *Celui que Thot a engendré*, ou, d'après une explication égyptienne au sujet de Thotmès IV, « *Celui dont Thot a engendré l'étoile* (1), » c.-à-d. l'âme).

La succession ininterrompue des trois premiers Thotmès n'a rien non plus qui doive surprendre. Après Thotmès I un Aménophis put, comme l'ont pensé MM. Lepsius et de Rougé, faire défaut par sa mort (ou autrement), laissant ainsi la place à Thotmès II : ce dernier put aussi perdre ou déshériter un fils appelé Aménophis, à moins que sa sœur et ennemie Hatshepsu n'ait tenté de continuer la série avec la partie initiale de son cartouche-nom à elle, Khnumtamen, (*unie à Ammon*), équivalent d'Aménophis, (*uni à Ammon*), comme Thotmès l'est d'Ahmès.

Quant aux deux derniers Aménophis, le troisième et le quatrième, il a existé entre eux un prince Thotmès, fils d'Aménophis III (2). Le quatrième Aménophis rompit dans la suite avec la coutume par son changement de nom, tout en rappelant peut-être intentionnellement pour le son, avec son nouveau cartouche Khunaten, le nom de Khnumtamen pris par le pharaon-femme Hatshepsu.

L'occultation d'un Aménophis entre Thotmès I et Thotmès II a été admise par MM. Lepsius (3) et de Rougé (4) d'après les inscriptions d'une tombe de Gournah, celle du *premier fils* (se) *dn roi Aakheperkara*, Amenhotep, mari de Ranaï chanteuse d'Ammon, et prêtre. Il figure sur les murs de sa tombe faisant des offrandes à son frère, le *erpa-ha* Neferhotep, 5e prophète d'Ammon, à Thotsentia ainsi qu'à la dame Tahret (il est dit *leur fils*, se-sen), à Ammon, et au roi Aakheperkara (Thotmès I) : il est encore dit *issu* (ar) *de Thotsenti* (5).

(1) Champollion, Notices, I, p. 98.

(2) Mariette, le Sérapeum de Memphis, p. 124-5, et Pierret, Catalogue de la Salle historique, p. 11 et 89.

(3) Koenigsbuch, pl. 24, n° 341.

(4) Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne, I, p. 44.

(5) Denkmaeler, III, pl. 9 ; cf. Champollion, Notices, I, p. 520 et 845, et d Bergmann, Recueil, XII, p. 2.

La question serait de savoir si ce personnage fut le fils de Thotsentia ou de Thotmès I, chacun d'eux étant déclaré son père, mais comme elle reste insoluble faute de documents plus précis, il suffira d'établir la possibilité de l'origine royale attribuée à Amenhotep.

S'il y eut en effet, des *se suten* qui n'étaient pas fils de rois, comme le premier fils royal de la ville de Nekheb (1), le fils royal pour tout pays étranger (2), le premier fils royal d'Ammon (3), etc., s'il y eut même des femmes portant ce titre, comme la Nesikhonsu de la vingt-et-unième dynastie appelée *fils royal d'Ethiopie* (4), aucun de ces personnages n'a été dit, d'après les textes connus, fils ou premier fils de tel ou tel pharaon, comme les vrais enfants royaux (5).

D'autre part, si fils et fille ont signifié parfois descendants comme père et mère ancêtres, en égyptien (6), fils ou fille a pu signifier aussi enfant adoptif, et un même personnage aurait en ce sens eu deux pères : c'est ainsi que dans la première Apologie de Justin, adressée à Antonin et à ses deux associés Marc Aurèle et Lucius Verus, le dernier est dit fils de César (Ælius Verus) par la nature, et de Pius (Antonin) par adoption. Il n'y aurait donc rien d'extraordinaire à ce qu'Amenhotep eût été adopté par le prêtre Thotsentia et par sa femme Tahret. Dans ce cas, déshérité par son père Thotmès I, dont la succession fut très tourmentée, comme celle de certains empereurs romains, il aurait été versé par une sorte d'adoption dégradante dans une autre famille que la sienne, et *fait fils* (7) ou de son

(1) Denkmaeler, III, pl. 43, b.
(2) Champollion, Notices, I, p. 615.
(3) J. de Rougé, Inscriptions hiéroglyphiques, pl. 43.
(4) Recueil, IV, p. 80 et 81.
(5) Champollion, Notices, I, p. 161 et 395-6, Denkmaeler, III, pl. 175, e ; etc.
(6) Tombeau de Rekhmara, pl. 3, et Griffith, Proceedings, Janvier 1891, p. 148 ; Mariette, Papyrus de Boulaq, III, pl. 16, 17, et 21 ; Sharpe, Egyptian Inscriptions, pl. 118 ; Zeitschrift, 1885, p. 79, et Recueil, VII, p. 188 (cf. de Rougé, Nouvelles Notices, p. 78) ; de Rougé, Revue archéologique, août 1863, p. 110 ; Papyrus Abbott, p. 5, l. 9 ; Stèle de l'an 400, l. 5 ; etc.
(7) Cf. Révillout, Revue égyptologique, III, p. 190, Une adoption par mancipation.

père nourricier, par exemple, *tef menat* (1), ou de son beau-père, ou de tout autre individu. (La privation absolue de toute famille eût semblé, selon les idées antiques, un châtiment par trop dur). Aménophis n'aurait plus été alors un vrai fils de roi, tandisque, par une allusion possible à sa déchéance, le prince Uadjmès (nourrisson du Peher (2) qui officie avec Pehari (3) au tombeau d'Ahmès fait chef des marins par Thotmès I (4)), fut appelé « véritable fils du roi Thotmès I, *se suten ma* (5). » Un autre prince, Amenmès, est dit aussi avec insistance, l'an quatre de Thotmès I, « *le fils aîné du roi, le chef des troupes, l'aîné de son père* (6). »

La succession au trône n'était pas toujours régulière en Egypte, comme on le voit, sans parler d'Hatshepsu, par le cas des frères de Ramsès III qui s'entendirent pour régner à tour de rôle, par le cas du premier fils de Séti I, qui fut disgrâcié au profit de Ramsès II, par le cas de Ptahhotep qui vécut 110 ans et ne remplaça pas le roi Assa dont il était l'aîné, « *se suten ur en kha-t-ef* (7). » etc.

III.

Noms généralisés (*Amensès et Akhenkhérès*).

On trouve quelquefois des désignations collectives s'appliquant à certains personnages royaux de la dix-huitième dynastie ; il en reste un curieux exemple dans le nom d'Amensès attribué par Manéthon à une reine qui ne peut être qu'Hatshepsu, et dans le titre d'*Amense* ou *Amenset* (à le lire comme il s'écrit), donné par les monuments à Thotmès II.

Qu'Amensès, sœur de son prédécesseur et quatrième souve-

(1) Denkmaeler, III, pl. 25. i.
(2) Denkmaeler, III, pl. 10.
(3) Champollion, Notices, I, p. 651, 655 et 658.
(4) Champollion, Notices, I, p. 658.
(5) Maspero, Momies royales, p. 632.
(6) Grébaut, Recueil, VII, p. 142.
(7) Papyrus Prisse, p. 6, l. 6-7.

rain des listes manéthoniennes (qui ne font qu'un d'Amosis et de Thotmès I) soit Hatshepsu, sœur de son prédécesseur et cinquième souverain des textes monumentaux, c'est là un fait qui ne paraît pas plus contestable qu'il n'est contesté. Hatshepsu, ou Hatshepsitu, est la seule femme-pharaon aujourd'hui connue, à cette place, d'une période dynastique dont les monuments sont trop nombreux pour qu'un autre règne de femme y reste inaperçu, surtout un règne ayant duré 21 ans, comme celui dont parle Manéthon. Ahmès, mère d'Hatshepsu, n'a jamais eu le pouvoir, et l'espace de 21 ans est le temps pendant lequel Hatshepsu tint Thotmès III en tutelle, comme on s'accorde à le croire ; aussitôt délivré, ce prince prit les affaires en main : l'an 21 il inaugura le culte de son frère Uadjmès, l'an 22 il restaura les statues d'Aménophis I et de Thotmès I, et il ouvrit sa première campagne.

L'identité d'Hatshepsu et d'Amensès une fois admise, on pourrait croire à première vue qu'Amensès ou Amessès veut dire simplement Amesside. Le nom d'Ahmès fut, au commencement de la dix-huitième dynastie et pour les membres de la lignée pharaonique, une sorte de nom de famille (1), comme la remarqué M. Brugsch : appliqué d'abord aux deux sexes, il se restreignit, en présence du nom analogue de Thotmès pris par les rois et les princes, aux reines et aux princesses (de la pure souche royale sans doute). Or Hatschepsu, étant fille d'une Ahmès, se trouvait par là même une Amesside, et la plus illustre de toutes. Malheureusement cette explication ne serait pas de mise ici. Hatshepsu n'est jamais dite une Ahmès dans les textes qui nous sont connus, et le nom d'Amensès comporte une autre interprétation qui a l'avantage d'expliquer en même temps l'expression Amense ou Amenset, *enfant d'Ammon*, dans les cartouches de Thotmès II.

Le titre de Fils d'Ammon, que prit plus tard Alexandre (2), était assez cher aux premiers pharaons de la dix-huitième

(1) Brugsch, Egypt under the Pharaohs, I, p. 318 ; cf. Daressy, Recueil, XIII, p 146.

(2) Quinte-Curce, IV, 7.

dynastie pour remplacer celui de *Fils du Soleil* devant leur cartouche-nom. C'est ainsi que, sans parler d'Aménophis I (1), on trouve à Karnak : *le roi du Sud et du Nord*, *Menkheperra*, *le fils d'Ammon*, *de sa personne*, *Thotmès III* (2), ou *le roi du Sud et du Nord*, *Aakheperenra*, *le fils d'Ammon*, *Thotmès II* (3), et *la fille d'Ammon*, *de sa personnė*, *Hatshepsu* (4). Thotmès II alla plus loin, puisqu'il introduisit dans son cartouche-nom ce titre, qui était en même temps un nom assez usité dans la famille royale, au masculin et au féminin. Il y avait donc dans Amense une sorte d'appellation en vogue qui aura certainement pu s'attacher à tel ou tel souverain, comme celle de Méphrès ou *ami du Soleil* à Thotmès III, et il ne serait nullement étonnant qu'Hatshepsu l'eût disputée ou empruntée à Thotmès II.

L'histoire d'Hatshepsu montre cette princesse en compétition avec son frère du vivant même de leur père, qu'on voit s'associer tantôt l'un et tantôt l'autre.

D'une part, en effet, un bloc de Karnak publié par M. Brugsch (5), représente dans un grand cartouche qui en contient trois autres Thotmès I, Aakheperkara, comme associé à Thotmès II (6) l'an 8 et l'an 9 ; on y lit dans le troisième cartouche (le premier est Aakheperenra, Thotmès II, et le second Aakheperkara, Thotmès I) : « *Aakheper-(en)-ra aimant son père (Aa)-Kheperka-(ra)* », noms légèrement modifiés ou abrégés, comme ailleurs Kheperenra et Aaenra (7) pour Thotmès II, Aakakheperra pour Thotmès I (8), etc.

D'autre part, il y a des briques portant le cartouche de Thotmès I accolé à celui de Makara (9) (Hatshepsu), et on lit au troisième pylône du Sud, à Karnak, un discours prononcé

(1) Maspero, Momies royales, p. 536 ; cf. Denkmaeler, III, pl. 199, d.
(2) Champollion, Notices, II, p. 168.
(3) Id., p. 186 ; cf. Denkmaeler, III, pl. 16.
(4) Denkmaeler, III, pl. 21.
(5) Histoire d'Egypte, 1re édition, pl. 16.
(6) Cf. Eisenlohr, Proceedings, 1881, p. 101.
(7) Table d'Abydos ; et Momies royales, p. 546.
(8) Champollion, Notices, I, p. 501.
(9) Denkmaeler, III, pl. 25 bis.

par Thotmès I devant la triade thébaine, pour introniser Hatshepsu. Le roi, qui mentionne la devise d'enseigne de la princesse, *Usertkau*, dit à Ammon : « *je viens à toi, maître des dieux, je baise* (la terre devant toi et te supplie de soumettre), *en récompense de ce que* (j'ai fait pour toi), *l'Egypte et le désert à ma fille, pharaon du Sud et du Nord, Makara, qu'elle vive à jamais ! comme tu l'as fait pour ma Majesté* (1). »

Il est impossible de retrouver dans ces déclarations plus ou moins sincères (celles du triple cartouche et du discours), quelles étaient les préférences du vieux roi, peut-être tombé en enfance ou en tutelle, et les Egyptiens ne furent sans doute pas mieux éclairés. Aussi les faits postérieurs prouvent-ils que les deux nouveaux souverains, entre lesquels l'union ou l'alliance (2) ne fut jamais bien réelle, continuèrent à lutter jusqu'à la fin. Thotmès II eut le dessus à la mort de son père, d'après la stèle d'Anna, celle où il est dit père de Thotmès III (3) : « *il régna sur l'Egypte, il gouverna le désert, il s'empara des deux pays en triomphateur* (*ma-kheru*) » ; il remplaça alors partout, même dans le décret de Karnak, les cartouches de sa sœur par les siens, mais celle-ci l'emporta à son tour, si bien que Thotmès II n'était plus à la fin que *le roi du Nord* (Khebti), *le maître d'une moitié du pays*, d'après son sarcophage (4).

Ces alternatives expliquent pourquoi le cartouche de Thotmès II contient souvent l'expression d'Amenset avec le *t* féminin, au lieu d'Amense (5) : ou les graveurs ayant à sculpter dans le nom du roi le titre d'Amense mettaient ce titre au féminin pour exprimer les secrètes préférences du pays en faveur d'Hatshepsu, ou plutôt Hatshepsu elle-même, une fois maîtresse du pouvoir, fit siens les cartouches de son frère par une légère modification présentant l'avantage, comme le changement d'Amen en Aten sous les hérétiques, de ne pas trop

(1) Denkmaeler, III, pl. 18.
(2) Id., pl. 25 bis.
(3) Recueil, XII, p. 107.
(4) Momies royales, p. 545.
(5) Denkmaeler, III, pl. 7, a, c, et d, et pl. 27, b ; Champollion, Notices, p. 283-4, et Lettres écrites d'Egypte, seconde édition, p. 245, quinzième Lettre.

dégrader des monuments neufs ou déjà retouchés (1), et d'indiquer aussi discrètement que possible l'usurpation du pouvoir.

La lecture la plus régulière du titre de *fils* ou de *fille d'Ammon*, c. à. d. *Seamen* ou *Setamen*, n'est pas ici une objection à l'identification d'Amensès avec Hatshepsu. Etant donnée la place qu'a d'ordinaire le nom d'Ammon en tête des cartouches où il figure, Manéthon a dû lire le mot Amenset. comme il s'écrit, ainsi que l'ont fait souvent les égyptologues. N'a-t-il pas lui-même transcrit par Skémiophris, c.-à-d. Sebekneferu, un nom de reine de la douzième dynastie qui est certainement Neferusebek, comme Ptahneferu est certainement Neferuptah (2) ? Dans d'autres cas, ne paraît-il point avoir hésité, lorsque par exemple il nomme un des hérétiques de la dix-huitième dynastie tantôt Rathôs et tantôt Athoris, d'après ses abréviateurs ? Dans Sésostris, pour Ramsès, le nom du Soleil n'est-il pas reporté aussi du commencement à la fin ? Et le nom même d'Aménophis, si souvent employé, se lisait-il toujours ainsi, étant donnée la forme *Hotepamen* (3) ?

L'explication qui vient d'être présentée pour le nom d'Amensès suppose l'existence d'une sorte de titre général ayant pu s'appliquer aussi bien à Hatschepsu qu'à son frère et aux autres pharaons. Des appellations du même genre se révèlent, plus visiblement encore, dans les noms grécisés des rois hérétiques, *the Khunaten dynasty* (4), dits tous Akhérès ou Akhenkhérès par Manéthon, sauf le deuxième, Athoris ou Rathôs.

Akhérès, Khérès, Khébris, est visiblement l'expression Kheprura qui caractérise les cartouches-prénoms des hérétiques : utilisée déjà pour Thotmès II dit Khébrôn par Manéthon, d'après le cartouche-prénom du roi, Kheperen (ra), elle

(1) Champollion, Notices, I, p. 574-5 et 578.

(2) Flinders Petrie, Kahun, Gurob and Hawara, pl. 5, et Daressy, Recueil. X, p. 142.

(3) Lieblein, Dictionnaire de noms hiéroglyphiques, Nos 1039, 1131 et 1259; Mariette, Catalogue du Musée de Boulaq, p. 212-4; Recueil, XIV, p. 60; etc.

(4) Bryant et Read, Proceedings, Février 1893, p. 209.

désigne aussi parfois Khunaten ou Napkhurriya sous la forme Khuriya dans les cunéiformes (1), d'après son cartouche-prénom Neferkheprura.

Quant à l'autre expression, Akhenkhérès, appliquée à chacun des hérétiques confondus avec leur chef (sauf Rathôs), elle se compose sans doute de la caractéristique générale Khérès, et du cartouche-nom de Khun ou plutôt Akhun(aten), la *Splendeur* (du Disque), avec suppression du nom divin (aten), ce qui est fréquent. Les cartouches du chef des hérétiques sont : premier cartouche, ou prénom,

NeferKHEPRURAuaenra,

second cartouche, ou nom,

AKHUNaten,

et leur dérivé Akhun le Kheprura, Akhenkhérès, a pour analogues dans Manéthon et sur les monuments différentes combinaisons parmi lesquelles on peut citer : d'abord celle de Misphragmuthosis, formée du nom d'enseigne et du cartouche-nom de Thotmès III, puis celle de Ramsès-Nebmarameramen, formée du nom de famille et du cartouche-prénom de Ramsès VI, à Médinet-Abou (2).

Les cartouches royaux donnaient lieu dans l'usage à des désignations très variées. Des noms de Ramsès II, par exemple, *Usermarasetpenra Ramessumeramen*, dérivent d'une part Ramsès Miamun, Ramsès, dans Manéthon, Ramestès dans Ammien Marcellin (3), Sésostris dans Hérodote, (le pronom *su* ayant aussi la forme *sut* (4), comme dans le cartouche-prénom de Cambyse, *Ramessut*), Pumessu (5), Sesu (6), Sesoosis (7), Sesi et Ses abrégeant le nom de particulier Meriamen-

(1) Sayce, Proceedings, Juin 1889, p. 380, et Delattre, Proceedings, Juin 1891, p. 548.

(2) Denkmaeler, III, pl. 214, a, n° 2 ; cf. id., n° 4.

(3) XVII, 4.

(4) Chassinat, Recueil, XIV, p. 11, et pl. A et B.

(5) Chabas, Voyage d'un Egyptien, p. 53.

(6) Cf. Piehl, Proceedings, Avril 1889, p. 220, et Champollion, Notices, II, p. 714.

(7) Diodore, I, passim.

ramessès (1) ; d'autre part l'Usermarasetpenra et le Setpenra, nom du Ramesseum sur les sceaux des prêtres de ce temple (2), l'Userma(ra)numtuas (3), l'Osymandyeum, autre nom du même édifice (tandis que le temple de Ramsès III, qu'il ne faut pas confondre avec le précédent, était l'Usermarameramennumtheh (4)), etc. Aménophis IV, de son côté, est pour les Egyptiens *Uaenra* (5), pour les étrangers *Napkhurriya* ou *Khuriya*, pour Manéthon Akhenkhérès, et pour les égyptologues Khunaten.

IV.

NOMS CHANGÉS *(Tii et Tadukhipa)*.

Les difficultés envisagées jusqu'à présent concernent des noms donnés à des personnages égyptiens : des problèmes d'un autre genre apparaissent avec les noms portés par les reines étrangères.

Les tablettes cunéiformes de Tell el-Amarna nous apprennent que les rois égyptiens et les rois asiatiques, qui se traitaient de frères, se donnaient leurs filles en mariage, non sans se faire prier ni sans alléguer la nouveauté de la coutume. Thotmès III reçut en tribut la fille d'un prince de Ruten (6), puis Thotmès IV, Aménophis III et Khunaten épousèrent tour à tour des étrangères ; une même princesse de Mitanni (en égyptien Maten (7)), fut mariée ainsi à Aménophis III et ensuite à Khunaten, le pharaon-femme de Manéthon, roi sans doute par une fiction diplomatique d'autant plus facile à maintenir que le harem égyptien était fort secret : on peut en juger par l'histoire de cette princesse babylonienne devenue introuvable, pour son père, au sérail d'Aménophis III (8). Une tablette bien

(1) Recueil, IX, p. 51.
(2) Momies royales, p. 522, 551 et 553.
(3) Champollion, Notices, I, p. 319.
(4) Id., p. 350, 361, 732 et 740.
(5) Bouriant, Deux jours de fouilles à Tell el-Amarna, p. 12 et 20.
(6) Denkmaeler, III, pl. 32.
(7) Stèle de Thotmès III, l. 17.
(8) Delattre, Proceedings, Novembre 1892, p. 27.

connue de Tell el-Amarna, adressée par le roi de Mitanni, Dusratta, à Aménophis IV (Khunaten), donne sur ces unions les détails suivants :

« Le père de Nimmuriya envoya un message à Sitatama, le père de mon père, (lui demandant) une fille (en mariage, et le père) de mon père résista. Cinq fois, six fois, il lui envoya message, et il ne la donna jamais...... il envoya (un septième message), et il la donna à peine. Ensuite Nimmuriya, ton père, envoya message à Su...... (mon père) ; il demanda en mariage la fille de mon père, ma sœur à moi ; (il envoya message) quatre fois, et il ne la donna jamais. Il envoya cinq fois, six fois, et il la donna à peine. (Ensuite) Nimmuriya, ton père, m'ayant envoyé un message et demandé ma fille, j'écoutai favorablement, je consentis, et je dis devant son message : je la donne, moi (1). »

La princesse épousée par Thotmès IV, le père de Nimmuriya, est peut-être la reine Taa qui figure dans un tombeau thébain (2). Quant à la première épouse d'Aménophis III, Nimmuriya, ce fut Tii, fille du roi Su ......, et seule sœur envoyée en Egypte du roi Dusratta (3), qui correspondait ainsi que sa femme avec elle (4). La fille de Dusratta qu'Aménophis III épousa plus tard fut Tadukhipa, mariée ensuite à Aménophis IV comme le prouvent les documents suivants : « ce que Dusratta, roi de Mitanni, a donné à Nimmuriya, roi d'Egypte, son frère, son gendre : au jour où Tadukhipa, sa fille, a été transférée en Egypte pour être l'épouse de Nimmuriya, le même jour tous ces objets ont été transmis » (5) ; et : « en parlant de sa fille, Dusratta dit à Aménophis III, *ta femme, la femme de mon frère*. Mais dans une lettre adressée à Aménophis IV, il dit *Tadukhipa ma fille, ta femme* (6). »

(1) Delattre, Proceedings, Juin 1891 p. 560 ; cf. H. Winckler, Zeitschrift für Aegyptische Sprache. 1889, p. 51-2.

(2) Champollion, Notices, I, p. 481.

(3) Cf. Delattre, Proceedings, Juin 1891, p. 559 et 560.

(4) Id., Janvier 1892, p. 128.

(5) Halévy, Journal asiatique, Janvier-Février 1891, p. 115.

(6) Delattre, Mariages princiers en Egypte, Revue des questions historiques, 1er Janvier 1892, p. 227.

Tous ces renseignements sont très clairs dans les cunéiformes, mais les hiéroglyphes les présentent sous une autre face. Là, Tii, seule femme d'Aménophis III mentionnée sur les monuments pharaoniques, apparaît comme la fille de personnages appelés de noms égyptiens, Iua et Tua, d'une part, et d'autre part comme la sœur d'Aménophis III (1). Quant à l'épouse de Khunaten, elle se nomme Nefertiti sur les monuments.

Il sera peut-être facile de résoudre ces petits problèmes, si l'on songe à l'aversion bien connue des Egyptiens pour les étrangers.

Sous la dix-huitième dynastie, à la vérité, des causes impérieuses introduirent de gré ou de force, dans le pays, une foule d'Asiatiques (les Ethiopiens ou Indiens de Manéthon (2)), dont l'affluence détermina l'organisation politique et religieuse d'un parti du Disque. La représentation du disque ailé se retrouvant, avec l'adoration de Samas (3), dans les différentes civilisations du type assyro-chaldéen, et les Egyptiens, adorateurs du soleil, représentant aussi le disque solaire avec des ailes, conception très répandue en Orient (4), il y eut là, dès l'abord, une possibilité de syncrétisme toute trouvée pour un culte mixte. Ce nouveau culte, qui finit par avoir son centre à Tell el-Amarna ou Tell Amran, la butte des Syriens, eut naturellement son organisation, et il en fut ainsi bien avant l'hérésie du disque. Mariette a classé parmi les monuments de la dix-huitième dynastie antérieurs à Khunaten, les stèles d'un scribe de l'*At(en)neferu*, Pashetu, et d'un factotum (*atennu*) de la *catégorie* (*sa*) de *l'Atenneferu* (5), portant un nom d'apparence étrangère, Kariaa. (La même catégorie paraît avoir existé encore à la vingtième dynastie, d'après d'autres indices).

Mais, malgré ce culte organisé à l'égyptienne, les alliances exotiques ne pouvaient qu'être mal vues, et Aménophis III

(1) Flinders Petrie, Illahun, Kahun and Gurob, pl. 24, 7.

(2) Fragmenta Historicorum Graecorum, édition Didot, II, p. 609.

(3) Cf. Halévy, Journal Asiatique, Septembre-Octobre 1890, p. 348.

(4) Cf. Malachie, 4, 2.

(5) Abydos, III, p. 389 et 385.

semble bien avoir pris, en épousant Tii, des précautions quasi diplomatiques pour divulguer le fait. Il existe sur des scarabées souvent mentionnés dans la science, quatre espèces de circulaires relatives à Tii : l'une, sans date, annonce que Tii, fille d'Iua et de Tua, est la femme d'Aménophis III (1) ; une autre annonce que Tii est la femme du roi, qui a tué 102 lions à la chasse depuis la première année de son règne jusqu'à la dixième (2) ; une autre, assez obscurément rédigée, dit : « *l'an 10, sous Aménophis III et la reine principale, Tii, qu'elle vive ! Son père est Iua, et sa mère Tua ; la merveille amenée à sa Majesté, la fille du roi de Naharina Satarna, Kirkip, et l'élite de ses femmes, 317 personnes* » (3) ; (le manque de précision du texte laisse ignorer là au lecteur si Tii et Kirkip sont ou ne sont pas une même personne); enfin, le quatrième scarabée, qui est du commencement de l'an 11 (mois d'Athyr), déclare que le roi a fait creuser pour Tii un lac à Mansourah, et construire là une barque de fête nommée Atenneferu (4).

On s'apercevra aisément que les trois scarabées datés étant de l'an 10 et de l'an 11, c'est là l'époque de la faveur et du mariage de Tii ; de plus, comme c'est en même temps la date de l'arrivée de Kirkip, on en conclura aussi que Tii ne diffère pas plus de de la Kirkip des hiéroglyphes, que Kirkip ne diffère de la Gilukhipa des cunéiformes, sœur de Dusratta, épouse d'Aménophis III (5), et par conséquent fille de Su......, le Satarna du scarabée égyptien. Dans sa liste de mariages, Dusratta ne parle que d'une princesse de Mitanni ayant épousé Aménophis III avant Tadukhipa, sa fille, et si sa sœur Gilukhipa ou Kirkip était distincte de sa sœur Tii, il aurait eu à mentionner deux princesses comme deux mariages.

Il ressort donc des scarabées d'Aménophis III et des tablettes de Tell el-Amarna que Tii, épousée l'an 10, était Kirkip ou

(1) Birch, Records of the Past, XII, p. 39.
(2) Pierret, Etudes égyptologiques, II, p. 87 et 88.
(3) Brugsch, Zeitschrift, 1880, p. 81.
(4) Brugsch, Dictionnaire géographique, p. 987.
(5) Delattre, Proceedings, Janvier 1892, p. 122.

Gilukhipa, fille de Satarna ou Su...... : c'est là le fait qu'il s'agissait de déguiser, à cause de l'origine de la princesse et de la haute situation que lui faisait son mari, celle de sultane favorite. Aussi avec quels ménagements le roi s'ingénie-t-il à glisser l'annonce de son mariage, que deux fois il insinue incidemment, et comme par hasard, au milieu de détails en apparence ou en réalité d'un tout autre genre ! (Thotmès I, pour faire connaître sa propre intronisation, s'y était pris d'une façon bien autrement claire (1)).

Quoiqu'il en soit, les pharaons avaient certainement à compter, en pareil cas, avec une répugnance de race qu'ils ont exprimée pour leur part à plusieurs reprises, quand il s'est agi de marier leurs filles au dehors. On comprend par suite que les princesses asiatiques aient dû, pour devenir égyptiennes, se soumettre à des formalités constituant une véritable naturalisation. Il est impossible, vu les coutumes et les croyances de l'antiquité, qu'il en ait été autrement dans une circonstance aussi grave, où il fallait changer de religion ainsi que de nationalité et dire à son époux comme Ruth à Noémi : « ton peuple sera mon peuple, et ton Dieu sera mon Dieu (2). »

En effet, le fait que Tii est dite avoir une mère et un père à noms égyptiens prouve, non seulement qu'une cérémonie de naturalisation avait lieu en Egypte, mais encore qu'elle comportait une adoption, réelle ou fictive : fictive peut-être, car les noms d'Iua et Tua, qui ne diffèrent que par la première lettre, pourraient avoir eu un sens purement symbolique, comme ceux de Gaius et de Gaia dans le mariage romain. En même temps, la nouvelle mariée prenait un nom égyptien, comme la fille du roi des Khétas sous Ramsès II : aussi la mention de Kirkip est-elle rare dans la correspondance de Tell el-Amarna, le nom de Tii ayant été accepté assez vite à l'étranger. Tadukhipa, elle, devint Nefertiti (serait-ce au fond le même nom ?) puisque les textes désignent seulement, comme épouse de Khunaten, Nefer-titi en hiéroglyphes et Tadu-Khipa

(1) Erman, Zeitschrift, 1891, p. 117-9.
(2) Ruth, 1, 16.

en cunéiformes. (Un contemporain de Ménépthah, Ramsèsempara surnommé Mérian, s'appelait encore Benadjana (1), à peu près comme les Israélites d'aujourd'hui qui ont, outre leur nom de famille, un nom de baptême chrétien et un nom de baptême juif).

Devenue égyptienne, la reine étrangère était fondée à appeler *frère* le pharaon, comme l'a fait Tii, suivant une coutume indigène qui persista chez les Coptes (2), et d'après laquelle les époux, les amis même, se disaient frères ou sœurs les uns des autres : c'est ce que montrent les chants du papyrus Harris comme les récits du papyrus Westcar, par exemple, et cette stèle de la dix-neuvième dynastie sur laquelle la compagne d'un prophète d'Osiris, dite *sa sœur*, n'a ni le même père ni la même mère que lui (3).

Nous n'avons certainement que des indices fort indirects sur les changements que devait amener, pour une princesse syrienne, son entrée dans le harem pharaonique, mais nous connaissons par ailleurs l'abîme qui existait entre les Egyptiens et les étrangers. Aucun Egyptien n'aurait embrassé un Grec sur la bouche, dit Hérodote (4), et Joseph n'admettait pas les étrangers à sa table, car c'eût été *une abomination pour les Egyptiens* (5). Quand l'aventurier Sinehet, à la douzième dynastie, revint en Egypte après un long séjour chez les Bédouins dont il avait pris le costume, il fut honni et on affecta à la cour de ne pas le reconnaître sous ce déguisement. « *Le roi dit à la reine : s'il te plaît, Sinehet vient en Sémite, une caricature d'Asiatique. Elle se récria très vivement, et les enfants royaux protestèrent à l'unisson. Ils dirent à sa Majesté: ce n'est pas lui pour sûr, monseigneur. Sa Majesté dit : c'est lui pour sûr.* » Et le personnage, trop heureux de reprendre sa nationalité, se hâta de répudier les coutumes étrangères :

(1) Mariette, Abydos, III, p. 422.
(2) Cf. Amelineau, Contes et romans de l'Egypte chrétienne, I, Introduction, p. XVIII, et II, p. 118, 212, etc.
(3) Mariette, Abydos, III, p. 417.
(4) II, 41.
(5) Genèse, 43, 32.

« *j'enlevai ma touffe de cheveux* (1), *je renvoyai au désert les habits de nomade, je m'habillai de lin ; je m'oignis du meilleur parfum du pays et je couchai sur un lit ; je laissai le sable à ses habitants et l'huile d'arbre à ceux qui s'en frottent* » (2). (L'importance de ces changements de costume, pour les anciens, ressort bien de ce que raconte Hérodote (3) du roi scythe Scylas, qui se cachait pour s'habiller et vivre à la grecque, ou de ce que rapporte Thucydide (4) sur Pausanias coupable de *médisme*).

Du reste, sans remonter aux formalités antiques de l'adoption (5) et à la *detestatio sacrorum* qui s'en suivait chez les Romains, on se rappellera qu'il a existé même en Europe, et cela jusqu'à la fin du siècle dernier, un véritable cérémonial de naturalisation pour les reines et les princesses. Ainsi les futures reines ou dauphines de France changeaient à la frontière non pas de nom, mais de costume. « On avait préparé sur les frontières auprès de Kell (sic) un superbe pavillon, composé d'un très vaste salon qui communiquait à deux appartements (6) : l'un où devaient se tenir les dames et les seigneurs de la cour de Vienne, l'autre destiné à la suite de la dauphine (Marie Antoinette)..... Lorsqu'on eut entièrement déshabillé madame la dauphine, pour qu'elle ne conservât rien d'une cour étrangère, pas même sa chemise et ses bas étiquette toujours observée dans cette circonstance, (on l'habilla à la française, détail sous-entendu par le narrateur, et) les portes s'ouvrirent (7). » De même quand la princesse de Savoie vint en France pour épouser le duc de Bourgogne, petit-fils de Louis XIV, elle s'arrêta au pont Beauvoisin, « dans une maison qui lui avoit été préparée du côté de Savoie, *et s'y para*. Elle vint

(1) Cf. J. de Rougé, Inscriptions hiéroglyphiques, pl. 29, et Daressy, Recueil, XI, p. 91.
(2) Papyrus de Berlin nº 1, l. 263 et suivantes.
(3) IV, 78-80.
(4) I, 130.
(5) Cf. Diodore, IV, 39.
(6) Cf. Goethe, Mémoires, Deuxième partie, Livre IX.
(7) Mémoires de Madame Campan, ch. 3

ensuite au pont, qui tout entier est de France, à l'entrée duquel elle fut reçue par sa nouvelle maison, et conduite au logis, du côté de France, qui lui avoit été préparé. Elle y coucha, et le surlendemain elle se sépara de toute sa maison italienne. (1) »

En résumé, étant donné que nous connaissons par les monuments et par Manéthon tous les noms royaux de la dix-huitième dynastie, l'alternance de deux de ces noms jusqu'à Khunaten se justifie par des faits d'où découle, non une démonstration complète, mais à tout le moins une présomption sérieuse ; de plus, la constatation de noms ou de surnoms collectifs, comme celui d'Enfant d'Ammon et celui de Kheprura, permet d'identifier l'Amensès de Manéthon avec Hatshepsu, ainsi que l'Akhenkhérès ou Akherrès du même historien avec Khunaten ; enfin, la différence qui existe entre les noms des reines étrangères dans les hiéroglyphes et les cunéiformes, s'explique sans peine si l'on admet, ici, un certain mode de naturalisation et d'adoption nécessité par les idées religieuses de l'Egypte.

(1) Mémoires de Saint-Simon, édition Chéruel et Ad. Regnier fils, ch. 24.

E. Lefébure.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

CHAPITRE TROISIÈME.

De la détermination.

Les idées étant engendrées, puis classées, pour qu'elles arrivent à leur perfection dans l'état d'isolement, il faut qu'elles soient de sorte nettement délimitées, déterminées, qu'elles ne puissent se confondre en aucun point.

Ce résultat est obtenu de plusieurs manières et même par des procédés qui semblent contraires. Ainsi tantôt on groupe les objets signifiés par les diverses idées pour les réunir en un *classement*, tantôt on en assemble plusieurs *sans les classer*, tantôt enfin, au contraire, on les *isole* avec soin. Toutes ces opérations diverses concourent à une détermination parfaite.

La détermination des idées varie suivant qu'il s'agit 1° des idées *substantives*, 2° des idées *verbales*, 3° des idées *adverbiales* ou celles qui en dérivent.

A. *Détermination des idées substantives.*

La détermination des idées substantives, c'est-à-dire du substantif et du pronom se fait 1° par le *genre*, 2° par le *nombre*, 3° par l'*individualisation*.

a) *Détermination par le genre.*

Dans une très intéressante étude, M. Adam a bien fait ressortir au point de vue *psychique* les genres usités. Il a seule-

ment omis de noter le caractère *classifiant* du genre, et l'utilité de la classification. C'est sur ce point que nous insisterons.

Il semble que la distinction qui existe dans les langues Indo-Européennes et Sémitiques entre le masculin et le féminin auquel s'ajoute le neutre pour les noms qui n'ont pu rentrer dans une de ces catégories a dû être primordiale. C'est une erreur. Deux faits prouvent d'abord *a priori* que cette distinction est hystérogène. D'abord il y a dans nos langues la trace d'une autre distinction, celle en *animé* et *inanimé* qui se révèle, par exemple, dans les pronoms *quis* et *quid*, *wer* et *was* ; puis, lorsqu'il existe une division tripartite, elle se compose de trois termes de même nature ; or dans celle en masculin, féminin et neutre, deux des termes reposent sur le sexe et le troisième en apparence sur le manque de sexe, en réalité sur le manque de vie animale ; même en prenant la première interprétation, les trois termes ne se correspondent pas, il faudrait pour cela qu'il y eût trois sexes différents ; il y a une division entre *non-sexué* et *sexué*, la dernière se subdivisant en *masculin* et *féminin*.

D'ailleurs, il est certain que le *genre sexuel* est le moins répandu. La distinction la plus commune est le genre *vitaliste*, la distinction entre l'animé et l'inanimé, c'est elle qui domine dans les langues du Nouveau Monde, et dont nous gardons des traces.

D'autres genres existent aussi : l'anthropique et l'ananthropique, l'arrhénique et le métarrhénique, qui distinguent non plus entre ce qui est animé et ce qui ne l'est pas, mais entre ce qui est doué ou non de raison, ou entre l'homme, *vir*, et tous les autres êtres, etc. Les sexes ne sont que le développement de l'animé et de l'inanimé. On classe toujours en deux catégories : l'être *supérieur* auquel on ne demande pour cela que la vie, ou duquel on exige la raison, ou enfin la primauté *subjective* (arrhénique) et l'être *inférieur*.

Dans le même ordre d'idées rentre le genre du Nama qui est l'augmentatif, le diminutif et le commun. Ce genre est alors objectif en ce qu'il ne s'agit plus d'aucune comparaison avec

l'homme, mais de la grandeur ou de l'importance de l'objet. Il y a là quelque chose d'analogue à ce que sont les divers degrés de comparaison dans les substantifs.

Dans les langues Sémitiques certains linguistes ont trouvé au genre sexuel un caractère un peu analogue.

Les divisions du genre ont cherché de plus en plus à se restreindre. Le latin en possède trois : le masculin, le féminin et le neutre, mais il a fait dans le neutre (l'inanimé) des brèches fréquentes en rendant arbitrairement masculins ou féminins quelques-uns d'entre eux. Quand nous disons arbitrairement, nous employons une expression inexacte. Il faut dire plutot que c'est la morphologie qui a amené ce résultat ; les noms terminés en *a*, par exemple, étant ordinairement appliqués au féminin véritable, ceux par analogie, ainsi terminés, quoique représentant des êtres sans sexe, devinrent féminins. Le français a réduit ces genres à deux : le masculin et le féminin, au moyen du même procédé, et en outre, en faisant rentrer les mots à finale atone dans le genre féminin, de sorte que ce classement n'a plus rien de psychique.

Mais au commencement le genre admis renfermait des catégories bien plus nombreuses, et formait davantage une classification. On peut l'étudier à ce point de vue dans les langues Bantou, dans celles du Caucase, dans un certain sens, dans les langues monosyllabiques, et c'est ici que l'idée de classement va apparaître.

En Chinois et dans toutes les langues monosyllabiques il y a beaucoup d'homophonies ; il importe de distinguer les homophones, et pour cela il suffit de joindre au substantif indiquant l'individu le substantif indiquant l'espèce. Si on peut confondre en présence d'un seul de ces termes, on ne peut le faire en présence des deux réunis. C'est une composition d'un genre spécial dont nous avons parlé déjà.

Le même processus a lieu en Egyptien pour le même motif. Mais il n'amène que l'emploi graphique du procédé. On joint à la représentation phonétique une représentation graphique qui empêche toute amphibologie.

Nous avons observé une classification de ce genre des objets dans les langues suivantes : les langues Maya, le Japonais, la langue de Viti, mais seulement lorsqu'il y a emploi d'un mot de nombre, c'est le déterminant numéral.

Dans les langues Bantou les substantifs sont répartis en six classes qui sont marquées au commencement des mots par les préfixes : *u*, *um*, *i*, *ili*, *in*, *im*, *isi*, *ulu*, *ubu*, *uku*, *o*, *ama*, *izi*, *izin* et *mi*, par les unes, au singulier, par les autres au pluriel. Le sens de ces préfixes est perdu, mais ils classent assez exactement 1° les végétaux, 2° les objets ronds, etc.

Dans les langues du Caucase, les genres sont moins nombreux, mais plus que les nôtres. En Kazikumük, on en distingue quatre : 1° les êtres intelligents mâles marqués par *b* au pluriel, sans indice au singulier ; 2° les êtres intelligents féminins, marqués par *d* au singulier et *b* au pluriel ; 3° les animaux et certains êtres assimilés, marqués au singulier et au pluriel par *b* ; 4° les êtres inanimés, marqués au singulier et au pluriel par *d*. On voit qu'alors on a *cumulé* le genre vitaliste et le genre sexuel, on ne distingue pas de sexe pour les animaux, mais seulement pour l'homme. Mais une autre langue du Caucase, le Thusch, comprend *sept genres* différents. Ce qui est très currieux, c'est que morphologiquement l'indice du genre ne se place pas sur le substantif dont l'idée en est affectée, mais sur d'autres mots, ainsi que nous le verrons plus loin, en parlant de l'accord.

On voit par là que le genre contenant d'abord des catégories très nombreuses s'est réduit peu à peu, jusqu'à ne plus comprendre chez les uns que l'animé et l'inanimé, chez les autres que le masculin et le féminin. L'existence du neutre a été une transition entre la distinction vitaliste et la distinction sexuelle.

Dans une langue spéciale apparaît un genre très curieux, un genre pour ainsi dire *abstrait* et ne se référant à aucune des classes de la nature ; c'est un *genre phonétique*. On distingue les substantifs, abstraction faite de leur signification en classes suivant qu'ils commencent par *b*, par *d*, par *p*, etc.

Telle est l'idée : voici maintenant l'application. Il s'agit de la langue Woloff. Le mot : *colère* se traduit par *mer*, il y aura donc le genre *m*, et en vertu des règles de l'accord *la colère de Dieu* = *la colère qui Dieu* s'exprimera ainsi : *mer* u-*m* Yalla *ma*. C'est comme si l'on disait en Français : colère qui-*c* Dieu-*c*. De même *la terre* se traduit par *suf*. Il y aura donc le genre : *s* et l'on dira : *suf* s-u wou sa, la terre qui désséchée.

Ceci nous amène à la nature même du genre et à sa fonction. Sa *nature* est de *classer* tous les êtres en un certain nombre de groupes de plus en plus réduits, car ces groupes sont nombreux; on comprend leur utilité en dehors de l'accident de l'homophonie, ils déterminent mieux l'objet en les rattachant à une espèce. C'est le procédé qu'emploient les botanistes dans leur terminologie. Ce but ne peut plus guères être atteint quand il s'agit de deux genres, et lorsque ces genres sont le masculin et le féminin, ils brouillent même toutes les idées d'ordre, voulant s'appliquer aux objets inanimés qui n'ont pas de sexe. Aussi ceux qui veulent réformer les langues ou créer une langue artificielle réclament-ils tout d'abord la suppression du genre comme illogique. C'est qu'ils n'en ont pas aperçu la *fonction*. Cette fonction qui est en dehors du sujet que nous traitons actuellement, mais qui concerne la relation d'idées à idées séparées doit cependant être indiquée ici. Le classement a lieu pour qu'on puisse dans la même proposition ou dans une proposition différente se référer à l'idée en ne rappelant que sa catégorie seule. Par exemple le mot *homme* est dans la première proposition, on le rappellera dans la seconde, sans le répéter et en le remplaçant par *il ;* si c'est le mot *femme*, on le remplaçera en employant *elle*. S'il n'y avait pas de genre, et si le pronom personnel était uniformément *il*, on ne saurait dans le second cas, si *il* se rapporte à *homme* ou à *femme* qui peuvent se trouver ensemble dans la même proposition. Le pronom deviendrait sans force, il ne pourrait plus s'employer dès que deux substantifs seraient contenus dans la proposition précédente. C'est ce qui explique comment le Woloff a un genre

tout artificiel, seulement phonétique, mais qui lui suffit pour la fonction, qui est même à ce point de vue le meilleur des genres, car il enleve toute amphibologie.

A côté du genre ci-dessus se trouve dans les substantifs, un genre *parallèle* embryonnaire qui consiste dans l'emploi des *augmentatifs* et des *diminutifs*, lesquels correspondent aux *degrés de comparaison* dans les adjectifs, et aux *degrés d'accomplissement de l'action* dans les verbes. Certaines langues ont particulièrement developpé ce système : l'Italien, où l'on cumule jusqu'à deux et trois diminutifs. Ce système se rejoint à celui du genre proprement dit dans la langue Nama où le genre consiste précisément dans un augmentatif et un diminutif, puisque le même substantif peut être mis à tous les genres suivant l'idée, comme il est mis ailleurs à tous les nombres. L'évolution se saisit bien. D'abord un substantif prend tous les genres suivant les points de vue, puis il reste définitivement à celui qui lui convient le plus.

b) *Détermination par le nombre.*

Le nombre dont il s'agit ici doit être soigneusement distingué du *mot de nombre* que nous décrirons dans la seconde partie de cette étude. Ils ne sont pas sans doute sans rapport. De même le procédé de la *composition* de *dépendance* décrit ci-dessus s'approche beaucoup de la relation *génitive ;* elle s'en distingue en ce que les deux mots dans la composition aboutissent à produire une idée unique dans laquelle chaque idée composante n'est plus qu'une partie d'idée, tandis que dans la relation génitive les deux mots restent autonomes, entretiennent seulement entre eux des relations ; dans le premier cas on est à l'état *statique*, dans le second à l'état *statico-dynamique* de la syntaxe. Il en est de même ici. Le nombre, tel qu'il est exprimé dans l'*intérieur* d'une idée, et qui la *classe* à ce point de vue diffère du nombre situé à l'*extérieur* et qui est en *relation* avec lui. C'est un nombre *interne*. Il est d'ailleurs général et non précis ; le nombre *externe* peut se compter au delà de milliards ; le nombre interne n'a jamais dépassé 3 ou 4.

Le nombre dans ce sens a pour fonctions de servir de *deuxième coordonnée* pour déterminer la place exacte du substantif ; la *première coordonnée* est le *genre*, nous verrons bientôt apparaître une *troisième coordonnée* beaucoup moins nécessaire.

Pour déterminer une situation, deux coordonnées suffisent ; la place est à l'*intersection*. Mais le *point de départ* est autre ; le véritable nature est le besoin d'individualiser plus ou moins, et de représenter les objets séparés ou par masses, comme ils apparaissent. Reprenons notre comparaison avec *la vision*. Lorsqu'on voit les objets, ils apparaissent séparés, détachés, ou ensemble lorsqu'il ne s'agit que d'individus de la même espèce surtout ; ils apparaissent aussi souvent par couples : *les deux yeux, les deux bras*, et aussi *les deux interlocuteurs* etc. Il y a donc en définitive trois nombres : le *singulier*, le *duel* et le *triel*, mais le duel, moins important, parce qu'il n'y a que certains objets qui apparaissent par couples, finit par disparaître.

De même qu'à l'origine il y avait eu beaucoup plus de genres lesquels se sont réduits peu à peu, de même il y avait eu beaucoup plus de nombres que le singulier, le duel et le pluriel. Dans beaucoup de langues de l'Océanie, surtout dans les langues Malaisiennes, il y a eu, en outre, le triel, même le quatriel. Le groupe de trois se comprend bien, car il y a souvent des groupes de trois dans la nature, la famille humaine en donne un exemple. Mais le quatriel et les nombres supérieurs ne se comprennent plus. On peut y voir le trace de ce que le nombre *interne* est dérivé, au moins quant à son expression, du nombre *externe*.

On ne peut additionner et par conséquent marquer du pluriel que la réunion d'êtres de la même espèce ; par exemple s'il y a un oiseau et un quadrupède réunis, on ne pourra dire : *les oiseaux* ni *les quadrupèdes*, cela est presque naïf à formuler : si l'on veut exprimer la pluralité, il faudra employer un nom générique et dire : *les animaux*. Quelquefois même ce moyen indirect n'est pas possible. C'est lorsqu'il s'agit de deux pronoms personnels. *Toi* + *toi* = *vous*, mais *je* + *je* n'existe pas ; en outre, *moi* + *toi* ne peut former un pluriel, pas plus

que *toi* + *lui* ou *moi* + *lui*. Si l'on veut absolument exprimer le pluralité qui existe alors on le pourra en mettant dans le cas de *toi* + *moi*, *toi* au pluriel, puis en indiquant ou en sous-entendant que l'idée de *moi* en résulte ; si, au contraire il s'agit de *moi* + *il*, c'est *moi* qui se mettra au pluriel il sera sous entendu que : *il* est ainsi compris. De là le phénomène singulier de *l'inclusif* et de *l'exclusif* constituant le pluriel, le duel et le triel de la première personne dans une foule de langues.

Quelquefois l'idée du pluriel semble la plus ordinaire et celle du singulier être l'exception. Ce phénomène étrange existe dans l'Hoigob et l'Irob-Saho, le Maba. Le singulier y est marqué morphologiquement, le pluriel ne l'est pas. Ailleurs le pluriel existe seul pour certains mots, par ex. en français : *gens*, *funérailles*.

Une grande influence existe réciproque du genre sur le nombre et du nombre sur le genre ; souvent au point de vue morphologique les deux s'expriment d'une manière indivisible. Le genre vitaliste ne se marque que sur les noms au pluriel.

c) *De la détermination proprement dite.*

Il s'agit ici de l'*individualisation* et de la non individualisation. A cet égard il existe trois degrés : 1° *l'absence* d'individualisation : *l'homme*, c'est-à-dire *tout homme*, 2° *un homme* ; c'est-à-dire un homme unique, mais sans qu'on sache lequel ; 3° *cet homme*, c'est-à-dire un homme unique et désigné. Souvent il y a confusion dans l'expression, et *l'homme* s'emploie pour les n°s 1 et 3 à la fois. Ailleurs ces degrés sont réduits à deux : 1° *un homme*, l'indéterminé, 2° *l'homme*, le déterminé.

Ce qui sert à marquer cette détermination le plus souvent, c'est un mot spécial du discours : l'article. On serait tenté d'en conclure qu'il s'agit alors d'une détermination externe qui sort du présent chapitre et a trait aux relations entre mots. Il n'en est rien. Il faut répéter ici ce qui a été dit plus haut au sujet de la composition et au sujet du nombre. Une

cloison souvent très mince sépare la composition et la relation génitive, sépare aussi le nombre interne et le nombre externe, et cependant la différence est réelle et profonde. De même, il y a deux sortes de détermination : celle qui s'accomplit par l'emploi du pronom démonstratif *celui-ci*, *celui-là*, *tout*, *un*, *deux*, etc. et celle qui s'accomplit intérieurement, formant beaucoup moins de classes. Si l'article qui est un mot séparé l'exprime le plus souvent, il faut remarquer que cet article s'agglutine et se fond avec le mot principal, de manière à former une sorte de dérivation, et surtout que l'article n'est pas le seul instrument de cette sorte de détermination au point de vue morphologique. Quoiqu'il en soit au point de vue psychique, il existe une détermination interne qui individualise l'objet, en indiquant seulement s'il s'agit d'un individu précis.

Outre l'article déterminé *le*, (arabe *el*) etc. et l'indéterminé *un* employés dans ce but, lesquels sont tantôt préfixés, tantôt suffixés comme en valaque et en bulgare, la détermination s'exprime aussi par de tous autres moyens. Signalons les langues Sémitiques. Dans certaines d'entre elles la détermination s'exprime par l'article *l*, mais outre que cet article s'assimile un mot principal et se fond avec lui, il entraîne une modification de ce mot lui-même. Ce mot *indéterminé* a deux formes, l'une se terminant par une voyelle *u*, l'autre par une nasale *un*, la première n'ayant que deux cas dans la déclinaison, la seconde en ayant trois ; si l'article vient s'y joindre, les deux formes se fondent, il n'y a plus de finale qu'en *u* et il y a toujours trois cas. Dans d'autres, l'Araméen par exemple, la détermination n'est plus exprimée par l'article, mais par le suffixe *à* : *melekh*, un roi ; *malk-ā*, le roi.

Les langues finnoises distinguent aussi le *déterminé* et l'*indéterminé*, et elles se servent ensuite de cette distinction pour se procurer certains cas. Le signe de la détermination est *t* suffixé. Quelquefois cette détermination n'est bien distincte qu'au nominatif, mais souvent elle se poursuit dans tout le cours de la déclinaison comme en Morduine. Dans cette langue, il y a une *déclinaison déterminée* à côté de l'indéter-

minée, nomin. *ava*, femme ou *avaš ;* gén. *ava- n* ou *ava-t ;* inessif *ava-sa* ou *ava-te-sa.* De cet indéfini le magyaré a fait un accusatif.

B. *Détermination des idées verbales.*

Il faut distinguer ici : 1° la détermination des *verbes*, 2° celle *des adjectifs* (y compris celle des *adverbes* de qualité).

a) *Détermination des verbes.*

Tandis que les substantifs ou les pronoms reçoivent une détermination interne par le genre, le nombre et l'individualisation proprement dite, les verbes ont une détermination intérieure qui résulte : 1° du *temps absolu*, 2° du *mode absolu*, 3° de la *voix absolue.*

Nous retrouverons ces catégories de temps, de mode et de voix dans les chapitres suivants, lorsque nous serons sortis de l'idée isolée et que nous étudierons les relations entre idées, et celles entre pensées. Alors il ne s'agira plus de temps, de modes et de voix absolues et internes, mais de temps, de modes et de voix relatives et externes. Il y a à faire ici la même observation que celle faite déjà sur la distinction entre la composition et la relation génitive, entre le nombre interne et le nombre externe.

1° *Détermination interne par le temps absolu.*

Le temps absolu, c'est le degré d'accomplissement d'une action ; il n'a aucune relation ici avec la personne qui parle, ni avec aucune action autre ; il n'a besoin pour se constater du secours d'aucune autre idée, à la différence du temps relatif qui est en relation avec le sujet : le présent, le passé, le futur, ou en même temps avec une autre action : l'imparfait, le plus-que-parfait, le futur antérieur.

La dernière formule du temps absolu, c'est la distinction entre le degré de *commencement* ou *temps aoristique*, le degré de

continuation ou temps *duratif*, et le degré d'*achèvement* ou temps *parfait*, que le grec a si nettement mis en lumière. Quelquefois un de ces trois temps disparaît et il ne reste plus que l'aoriste et le duratif, sans que le parfait ait une expression particulière.

Mais la distinction en trois degrés d'accomplissement est essentielle, et elle s'explique en raison. L'action est commencée simplement, on ne s'inquiète pas de son résultat, ni de sa durée, ni de sa répétition, il y a eu action, c'est l'*aoriste*, l'indéfini sous le rapport du temps ; ou bien l'action *continue*, dure, ou se répète, ou devient habituelle, c'est le *duratif ;* ou bien l'action s'est accomplie jusqu'au bout, elle est *finie*, elle a *produit ses effets*, même si elle n'est pas susceptible d'en produire, ou si elle n'a pas réussi, mais il n'y a plus rien à en attendre. Cela correspond bien aux degrés de *comparaison* de l'adjectif : le positif, le comparatif absolu, le superlatif.

Une certaine connexion existe entre le temps *absolu* et le temps *relatif*, entre l'aoriste, le duratif et le parfait, d'une part, et le futur, le présent et le passé, d'autre part ; mais il n'y a pas coïncidence ; nous ne pouvons ici indiquer les ressemblances qui ont fait souvent passer de l'un à l'autre. Surtout le parfait est devenu presque partout le passé. Entre le passé et une action entièrement accomplie, il y a une coïncidence forcée. Mais le point de départ et le caractère sont différents. En grec l'aoriste second est un temps absolu, l'aoriste premier est, au contraire, un temps relatif ; le présent fait fonction à la fois de temps absolu et de temps relatif, enfin le parfait reste un temps absolu.

Certaines langues multiplient leurs temps absolus par leurs temps relatifs, de la manière suivante : chaque temps absolu se conjugue à tous les temps relatifs, c'est le système des *aspects* qui règne dans les langues Slaves.

La langue Russe compte les aspects suivants : 1° l'itératif, l'action s'essaie, la répétition précède l'action définitive; 2° l'imparfait, l'action s'accomplit, mais une seule fois sans durée appréciable, c'est l'aoriste ; 3° l'indéfini, il s'agit d'une série

d'actions, d'une habitude, c'est le duratif ; 4° le parfait d'unité, l'action a été ou sera entièrement accomplie, c'est le parfait ; 5° le parfait de durée ; non seulement l'action a été parfaite, mais elle a duré et aura probablement des suites, c'est l'action qui persiste. On voit que le Russe a ajouté deux nouveaux temps absolus aux autres. Tous les verbes n'ont pas d'ailleurs tous ces aspects, même pas les trois principaux ; il faut pour les réunir une action consistant dans une action physique de l'homme ou de l'animal ; s il s'agit d'une action intellectuelle, elle ne peut jamais être terminée, elle n'aboutit pas.

Ces aspects sont exprimés en Russe par des désinences spéciales, des suffixes ou des modifications de racine, mais elles peuvent l'être aussi par des prépositions. Nous avons déjà étudié cet effet du verbe prépositionnel. Alors les aspects sont bien plus nombreux. On ne se borne plus à exprimer trois ou cinq des degrés de l'action. C'est ainsi que nous avons vu que *za* exprime le commencement de l'action, *po* son exécution partielle, *do*, son achèvement ; *po* sa durée ; *ot* sa cessation. Dans les langues Indo-Européennes, autres que les Slaves, les degrés d'accomplissement sont aussi souvent exprimés par des prépositions : *perficere*, *peragrare*, *durchlesen* etc.

Mais c'est dans les langues plus anciennes et moins littéraires que le temps objectif s'est développé à l'infini. Citons d'abord la langue Kechua. Dans cette langue de nombreux affixes verbaux ont ce sens : *raaya* = être sur le point de ; *pu*, retourner l'action ; *ri*, le répéter ; *rco*, cesser de ; *ra*, continuer de; *ri*, commencer; *chca*, être occupé à ; *ri pu*, continuer ; *mu*, aller en faisant l'action ; *paya*, faire beaucoup l'action. Ex. *asi-rco-cu*, cesser de rire ; *asi-ri-cu*, commencer à rire ; *asi-paya*, rire avec excès.

L'Esquimau emploie le même système : *kar* indique : faire pour la première fois ; *ko*, avoir l'intention de faire ; *agèk*, être sur le point de ; *ler*, commencer à ; *sur*, cesser de ; *luinnar*, faire totalement ; *pengmi*, faire longtemps.

Il y a là une classification du verbe répondant à celle que le genre opère dans le substantif ; aussi le *temps absolu* pourait-il s'appeler le *genre verbal*.

Dans des études précédentes nous avions appelé le temps absolu temps objectif ; ce terme était impropre. C'est le temps de l'idée à l'état statique.

2° Détermination interne par le mode absolu.

Dans une étude précédente *sur la catégorie du mode*, nous avons classifié les divisions de celui-ci. Nous avons défini le mode absolu. Il faut résumer ici ce que nous avons dit à ce sujet.

Le temps, en général, n'a pas besoin de définition ; il en est autrement du mode. Qu'est-ce que le mode ? C'est la prédominance ou la dépendance d'une action. Ainsi, le subjonctif est le mode *dépendant*, l'indicatif est le mode *indépendant* ; il peut y avoir *égalité* entre les deux actions, c'est le mode conjonctif. Mais il y a des situations où justement la question de subordination ne nait pas, c'est quand le verbe est seul. Dans ces mots : *mourir est doux*, il n'y a pas deux pensées, il n'y en a qu'une seule, et en réalité qu'un seul verbe en sa fonction verbale dans la phrase. L'infinitif est un verbe personnifié. L'*infinitif* est donc un *mode absolu*.

Un autre mode absolu, c'est le *participe*, le verbe se trouve rattaché, comme un adjectif, à un substantif, il fait partie de la proposition où domine un autre verbe ; il cède aussi entièrement la place à celui-ci ; c'est l'action sans rapport désormais avec une autre action, c'est celle au mode absolu.

Un troisième mode absolu, c'est le *gérondif*, et ici le caractère apparait davantage ; le gérondif ne se rattache même plus à un mot de la phrase, il est de plus en plus absolu. Nous avons décrit celui très curieux de certains langues dans l'étude précitée pages 18 et suivantes.

Ces trois modes : l'infinitif, le participe et le gérondif-absolutif sont ordinairement qualifiés de modes *impersonnels* ; cette qualification n'est pas exacte, car l'infinitif, par exemple, se conjuge souvent, couramment dans les langues Altaïques et dans les Dravidiennes. Le vrai criterium, c'est le caractère absolu.

La fonction de ces modes est très importante ; ils convertissent les relations de proposition à proposition en relations de mot à mot, autrement dit, les relations de pensée à pensée en relations d'idée à idée. Nous les retrouverons plus loin fonctionnant ainsi.

Ce sont, par ailleurs, de vrais substantifs, de vrais adjectifs et des locutions adverbiales.

3° *Détermination interne par la voix absolue.*

Qu'est-ce que la *voix absolue*, et plus généralement qu'est-ce que la voix dans le verbe ? Tandis que les autres catégories de détermination verbale, le *temps* et le *mode*, présentent immédiatement à l'esprit des idées nettes, la voix, au contraire, ne se définit pas d'elle-même, les grammairiens se contentent d'en donner des exemples, sans en rechercher l'essence. Il y a, disent-il, la voix active, la voix passive, la voix réfléchie. Il importe donc de rechercher sa véritable nature.

La voix est le *mouvement logique* du verbe. Tandis que le temps se rapporte au *milieu du temps* où se place l'action, que le mode se rapporte au *milieu de l'espace* logique où l'action se passe (sa subordination ou sa coordination avec une autre) la voix a trait à l'essence du verbe même, à l'*action en mouvement*, à la *direction* et à l'*application* de ce *mouvement*.

Il ne s'agit pas ici de savoir si le verbe exprime une idée de repos ou une idée de mouvement ; cette distinction est relative au classement des différents verbes et non de leurs voix, il s'agit de savoir si l'action se fait *sans point d'application*, ou *avec un point d'application* nécessaire pour compléter son idée. Dans le premier cas, il y a voix absolue, dans le second voix relative.

Lorsque le point d'application existe, la voix n'est pas relative par cela seul, il faut que ce point d'application soit nécessaire pour intégrer le verbe. Un exemple fera bien sentir cette différence. *Se promener dans le jardin* renferme un verbe à la voix absolue, car le discours peut s'arrêter après le mot *se promener*,

et le sens être *intégré ;* si je dis, au contraire, *aller à la ville*, ou *venir de la ville*, la voix ne semble plus absolue, on ne peut trouver à *aller*, employé seul, un sens complet, ce verbe appelle un régime indirect avec *à ;* de même de *venir* qui appelle un régime indirect précédé de la préposition *de*, sans quoi le sens n'est pas tout-à-fait complet. Cependant il est suffisant, le verbe ne contient alors en lui-même qu'une amorce à un complément.

Mais si je dis : *j'aime*, l'action n'est pas intégrée, reste abstraite, si je n'y ajoute pas le complément.

Lorsque la voix est absolue, il n'y a donc pas de régime direct possible et pas de règne indirect nécessaire ; le verbe se suffit ou peut se suffire à lui-même.

Lorsque la voix est relative, il lui faut toujours un régime direct ou un régime indirect. Dans les langues concrètes, ce régime direct ou indirect se trouve incorporé au verbe ; dans les autres, il s'en trouve détaché.

Dans ce dernier cas, la relation entre le verbe et l'objet auquel il s'applique s'exprime, en général, sur cet objet, c'est ce qui forme les cas grammaticaux ; mais le verbe marque la prédominance donnée au sujet ou à l'objet ou la confusion du sujet et de l'objet, ou la suppression de l'un ou de l'autre. En outre, le point d'application de l'action est tantôt *local*, tantôt *logique*, nous reviendrons là-dessus. Lorsque le point d'application est *local*, le verbe relatif est *intransitif ;* lorsque le point d'application est *logique*, le verbe est *transitif*, et alors suivant la prédominance ou la suppression du sujet, de l'objet, ou des deux, ou leur équilibre, ou leur confusion, la voix est active, passive, impersonnelle, ou réfléchie.

Quelquefois la voix établit une relation, non entre une action et un objet, mais entre *deux actions*. Lorsque je dis : *Primus fait tuer Secundus par Tertius*, il y a en réalité, deux actions agissant *l'une sur l'autre ;* 1° Primus ordonne à Tertius de tuer Secundus, 2° Tertius tue Secundus. Cette voix ressortit à la syntaxe dynamique, de même que la voix précédente ressortissait à la statico-dynamique, et la voix absolue à la syntaxe statique.

Nous avons dit que dans le verbe relatif la relation se marque à la fois sur l'objet et sur le verbe. Cela n'est pas rigoureusement exact. Elle ne se marque que sur l'objet. Ce que le verbe dénonce, c'est l'importance donnée au sujet ou à l'objet, la mise en vedette ou la suppression voulue de l'un ou de l'autre. C'est ce que nous expliquerons plus loin dans la syntaxe statico-dynamique.

Tel est donc le caractère essentiel de la voix. C'est l'*application* ou la non-application de l'*action* à un *objet* ou à un *milieu*.

Occupons-nous maintenant seulement de la voix absolue, qui est précisément ce *manque d'application*.

La voix absolue est la seule que possèdent certains verbes, lesquels sont toujours des verbes intransitifs, mais des verbes transitifs cependant peuvent être à la voix absolue, et des verbes intransitifs à la voix relative ; autrement la distinction que nous établissons serait une distinction de verbes et non de voix.

Elle se produit de deux manières : *naturellement* ou *volontairement*. Elle a lieu aussi d'une façon plus ou moins complète.

Les trois voix de l'absolu sont 1° la voix *absolue* proprement dit, 2° la voix *apocopée*, 3° la voix *impersonnelle*.

La voix *absolue* proprement dite est celle dans laquelle l'absolu est *naturel*, et où aucun régime n'est nécessaire pour compléter l'idée de l'action ; par ex. *je me promène ; je marche*, *je-bon*, *l'arbre fleurit*, *je meurs*. Il est vrai qu'on peut ajouter : *je marche dans le jardin*, ou *le matin* etc., mais ces compléments ne sont pas nécessaires.

La voix *apocopée* est celle dans laquelle on retranche tout complément à un verbe *naturellement transitif* : *je mange*, *je bois*, on ne peut manger sans manger quelque chose, ni boire sans boire quelque chose, mais par abstraction on peut n'envisager que l'action de boire. Ordinairement on appelle le verbe à cet état *verbe absolu*. Nous ne conservons pas ce nom de peur de confusion. Il y a véritable apocope, le verbe n'est pas complété.

Enfin la voix *impersonnelle* est celle où non-seulement il n'y a pas de complément, mais où il n'y a pas même de sujet, lè verbe reste seul, le verbe devient sans point d'application même de ce côté, et par conséquent c'est le verbe absolu de tous côtés : *ningit*, *pluit*, *fulgurat*.

Telles sont les trois voix absolues.

Il ne faut pas confondre avec elles les différentes catégories de verbes, et pour empêcher cette confusion, il faut que nous rappelions ici ces catégories.

Le verbe est 1° ou un verbe de *qualité : je-bon*, *tu-mauvais* etc. ; il emploie ordinairement, comme copule, le verbe substantif ; 2° ou un verbe d'*état : je-mort = je suis mort* ; 3° ou un verbe d'*action*, laquelle action implique toujours un certain *mouvement intérieur* ou *extérieur*.

Ce dernier verbe, le verbe d'*action* contient des catégories : 1° l'action est seulement *intérieure* : *fleurir*, *penser* etc., il y a toujours mouvement, mais le mouvement est en dedans ; 2° l'action ou le mouvement est *extérieur*, mais *involontaire : couler*, *tomber* ; 3° ce mouvement est *volontaire* : se *promener*, *marcher;* 4° il a une *direction : aller*, *venir;* 5° il a une *application : aimer*, *tuer* ; 6° il a une *double application : donner quelque chose à quelqu'un.*

Tels sont les différents verbes ; tous ne sont pas capables de toutes les voix ; ainsi ceux de la première catégorie ne peuvent avoir que la voix absolue, et parmi les voix absolues que la voix absolue proprement dite. Il n'y a pas coïncidence entre les diverses espèces de verbes et les diverses espèces de voix.

Enfin, et ceci est le plus important, la voix absolue peut l'être à plusieurs degrés. Il y a la voix tellement absolue qu'elle est *incapable* de régime indirect, et celle qui est capable d'un régime local. Cette division demande des explications assez nombreuses pour être bien comprise. Nous les complèterons lorsque nous traiterons de la voix relative. Voici les plus essentielles.

Le complément est ce qui est nécessaire pour *intégrer* le

sens d'une idée, ou ce qui simplement en dépend ; de là le complément nécessaire et la dépendance circonstancielle.

Lorsque je dis : *je me promène dans le jardin*, les mots : *dans le jardin*, ne sont qu'un complément circonstanciel du verbe : *se promener*, on peut parfaitement les retrancher, ils n'intègrent pas un sens déjà entier par lui-même. Lorsque je dis au contraire, *je sors de la maison*, les mots *de la maison* sont utiles pour compléter le sens du verbe *sortir*, car sortir appelle une expression explicative, mais il y a utilité, non nécessité. Si enfin je dis : *je regarde cet homme*, les mots *cet homme* sont nécessaires cette fois pour intégrer le sens du verbe *regarder*, qui sans cela, reste suspendu, à signification tronquée.

D'autre côté, au verbe : *je suis bon*, c'est-à-dire *je-bon*, on ne peut ajouter aucun complément.

Ainsi 1° verbe où l'on ne peut ajouter aucun complément, même circonstanciel, 2° verbe où l'on ne peut mettre qu'un complément circonstanciel, 3° verbe où un complément est utile pour compléter le sens, 4° verbe où un complément est nécessaire pour l'intégrer.

Dans les 2e et 3e cas le complément est purement *locatif ;* dans le dernier il est *logique*, ce qui établit la barrière infranchissable entre le verbe absolu ou intransitif et le verbe relatif ou transitif.

Une autre barrière est encore créée par ce fait que dans le verbe intransitif (celui des trois premiers degrés) le complément ne se rattache qu'au verbe, comme attribut, et non à la proposition entière : *je me promène dans le jardin ;* la proposition est *je + copule + promenant* ; les mots *dans le jardin* ne dépendent que du dernier terme, il en est de même dans : *je sors de la maison*, la proposition est *je* + copule + *sortant* ; *de la maison* ne dépend que de l'attribut. Au contraire, dans *Primus tue Secundus*, la structure de la proposition est modifiée, il faut dire *Primus + tue + Secundus*. Ce dernier mot, de complément de l'attribut est monté au grade de 3e terme de la proposition.

Cependant parmi les trois degrés de verbes intransitifs le

dernier verbe celui où un complément est utile pour compléter le sens : *je sors de la maison*, se rapproche beaucoup du verbe transitif. Le complément est sur le point de devenir un terme de la proposition elle-même. D'un autre côté, ses relations purement locales ont servi de modèle aux relations, logiques cette fois, du verbe transitif.

Il faut donc dans le verbe absolu distinguer ces trois degrés : 1° la voix du verbe *adjectif*, 2° celle du verbe d'*action*, 3° celle du verbe de *situation*.

Il ne faut pas confondre avec ce dernier le verbe transitif n'ayant qu'un régime indirect, par exemple, le verbe : *nuire à*. Ce dernier est en réalité transitif, car le rapport qu'il exprime est un rapport logique. Cependant le lien qui l'attache à son régime est moins étroit que d'ordinaire et il formera dans la voix transitive, comme nous le verrons plus loin, quelque chose d'intermédiaire.

C. *Détermination de l'idée adjective.*

La détermination propre à l'adjectif se fait par les divers degrés d'intensité. Ces degrés font partie, tantôt de la syntaxe statique, tantôt de la syntaxe dynamique. Ces derniers sont plus importants. Ce sont le *positif*, le *comparatif* et le *superlatif* de *comparaison* : le *plus beau*, *le plus grand*, etc. Ils dérivent d'ailleurs des degrés absolus appartenant à la syntaxe statique, et qui sont : *le positif*, le *comparatif* sans comparaison avec un autre être ou une autre qualité : *il devient meilleur tous les jours*, et le superlatif sans comparaison : *il est très bon*. On peut en rapprocher la catégorie du diminutif et de l'augmentatif dans les substantifs laquelle à son tour touche de très près au genre.

D. *Détermination dans l'idée adverbiale et dans celles qui en dérivent.*

Dans l'adverbe de qualité qui dérive de l'adjectif les mêmes degrés de comparaison se retrouvent. Ce n'est pas de celui là que nous avons à nous occuper ici.

L'adverbe locatif a pour concept accessoire l'idée de mouvement avec celle de direction de mouvement qu'elle implique et celle de repos qu'elle implique aussi par contraste. On conjugue les adverbes d'une conjugaison spéciale en distinguant le lieu d'où, le lieu où, le lieu vers où.

Comme la préposition n'est qu'un adverbe en fonction de relation, les mêmes distinctions lui sont applicables.

Il en est de même de la conjonction.

Le pronom personnel, au contraire, malgré son origine et en raison de sa fonction, suit les modes de détermination du substantif.

TITRE DEUXIÈME.

Du mode d'intuition des idées.

Nous avons vu en commençant que l'objet, ou la vision de l'objet, l'intuition, l'idée, est modifiée par un *prisme* qui s'interpose entre le *voyant* et ce qui *est vu*, prisme qui fait dévier et *se réfracter* l'image ; qu'elle est modifiée aussi par le *point de vue* auquel on regarde l'objet, qu'elle l'est enfin par le *renversement* total ou partiel de l'image sur la rétine de l'esprit. Après avoir considéré l'objet et son idée, comme nous venons de le faire, il faut étudier maintenant les modifications de cette idée résultant ainsi du mode d'intuition. D'où 1° de l'*objectif* et du *subjectif*, 2° de l'*abstrait* et du *concret*, 3° de l'*ordre direct* et de l'*ordre inverse*.

CHAPITRE PREMIER.

Du subjectif et de l'objectif.

Il s'agit ici de la *réfraction* de la vue de l'objet à travers la *personnalité humaine*, nous avons vu que cette réfraction peut être triple, en raison de *trois prismes subjectifs* qui *s'interposent* entre la vue et l'objet : 1° le prisme de l'*esprit collectif du genre*

humain, 2° celui de l'*esprit particulier à chaque nation* (morphologiquement à chaque langue), 3° celui de l'*esprit individuel* de la personne qui parle. Toute idée passe successivement par ces trois prismes ; le plus proche de l'objet, celui qui s'interpose le premier c'est celui de l'esprit humain en général, l'image déviée et modifiée par lui traverse ensuite le prisme du génie de chaque peuple où son expression simple se couvre d'idiotismes, puis au sortir de ce second prisme il entre dans celui de l'esprit de la personne qui parle, là il dévie encore, modifie son contour, et se colore de toutes les idiosyncrasies particulières ; c'est cette image ainsi transformée qui tombe sur la rétine de l'intelligence. L'action du prisme de l'esprit national est surtout importante. On peut dire que c'est l'esprit de la France qui a créé le français et qui a fait de la langue la plus dérivée, la plus composite, la plus chargée de mots pour exprimer une courte et simple idée, en un mot, la plus défectueuse au point de vue de son matériel, l'instrument le plus sensible, le plus net de la pensée.

Ce n'est pas cependant cette subjectivité à chaque nation qui va surtout nous occuper ici, parce qu'elle s'applique plus à la pensée que directement à l'idée. Nous la retrouverons au chapitre suivant où elle agira bien plus puissamment.

A. *De la subjectivité à l'individu.*

Nous avons au titre précédent relevé ce qui concerne l'idée et les différentes idées, en y comparant à la fois ce qui est subjectif et ce qui est objectif, ce qui est concret et ce qui est abstrait. Il faut maintenant faire le triage que nous avons omis à dessein pour ne pas nuire à la clarté et ne pas ralentir la marche. Nous laisserons de côté ce qui est objectif, ce à quoi appartient la grande majorité des phénomènes, pour ne nous occuper que de ce qui est subjectif ; si nous mentionnons l'objectif, ce ne sera que pour faire ressortir le subjectif.

Dans les parties du discours, il n'y en a qu'une qui soit subjective à l'individu, c'est le *pronom personnel*. Ce pronom

est une des faces du substantif, sa face subjective. C'est une vérité que nous avons essayé de faire ressortir dans notre étude sur *la véritable nature du pronom*. Ce qui est subjectif, c'est d'abord la 1re personne : *moi*, puisqu'elle se rapporte directement à celle qui parle. Cette personne s'appelle, par exemple, *Primus*. Si elle voulait parler d'elle-même objectivement, elle dirait : *Primus a fait ceci*, au lieu de dire : *j'ai fait ceci*. C'est le langage impersonnel que tiennent parfois les enfants : *Bébé a fait ceci*. Mais si je dis : *moi*, je parle subjectivement. De même, lorsque je dis *toi*, au lieu de dire : *Secundus*, suivi de la 3e personne ; car *toi* suppose *moi*, en éveille l'idée, y tient par un fil nécessaire. Le pronom de la 3e personne lui-même, *il*, tient à *moi* et à *toi* ; si on voulait l'exprimer objectivement, il faudrait dire *celui-ci*, *celui-là*. Combien plus objectif encore est le pronom réfléchi *soi ?* Cette objectivité est si vraie que celui qui par politesse n'ose pas être subjectif, évite d'employer le pronom personnel. Lorsque le domestique dit à son maître : *Monsieur veut-il ? Madame veut-elle ?* il convertit le parler *subjectif* en parler *objectif*. Pourquoi ? C'est que le subjectif suppose la personnalité de celui qui parle, et que le domestique, par révérence, efface cette personnalité. Il parle à son maître pour ainsi dire sans lui parler, il parle seulement de lui. La politesse a généralisé ce système dans certaines langues. En Italien, en Espagnol on dit : *votre Seigneurie veut-elle !* Dire : *voulez-vous ?* serait aussi impoli que de dire en français : *veux-tu ?* Et lorsqu'en français on dit *vous*, on ne va pas aussi loin, mais on est sur la route : *tu* s'adresse directement à celui à qui on parle ; *vous* semble s'adresser à plusieurs autres ; la subjectivité à l'individu se tempère en se transformant en subjectivité à tout un groupe. Ce n'est pas seulement la seconde personne impliquant un rapport entre la première et la seconde, rapport réputé trop hardi dans certaines situations et qu'on élimine ainsi. Le Japonais, l'Océanien ne disent jamais *je*, mais *votre serviteur* (mot employé quelquefois en français) ; mais ce mot renferme encore un rapport irrespectueux, *le mo*

doit s'effacer entièrement ; alors il est remplacé par ces mots : *le pauvre*. Le pronom de la première personne disparait presque ou disparait tout à fait comme en Annamite. En Malais on emploie les mots *pâtek*, *sabêya*, *hamba*, *bêta*, qui signifient *serviteur*, en Japonais *kula* qui a le même sens. Ce qui est très curieux c'est que le procédé est employé à la fois par les deux personnes, la 1re et la 2e. Tandis qu'on nomme son interlocuteur ; *le maître* (veut), *le seigneur* (dit) etc. on dit de soi-même : *le serviteur*, *l'esclave* (dit) etc.

Un suppléant très singulier de la 2e personne n'est pas *sa seigneurie*, etc mais des mots exprimant les parties inférieures de la personne à qui l'on parle ; au lieu de dire *vous*, on dira : *les pieds*, *sampeyan*, en Japonais ; au lieu de dire *votre santé* par exemple, on dira *la santé des pieds*, *pandjennennan sampeyan*, comme si l'on n'osait s'adresser qu'aux pieds de l'interlocuteur.

Parmi ces formules de politesse, même les plus ridicules, on peut donc observer un phénomène psychologique remarquable : la *conversion*, en présence de certains réactifs, du *langage subjectif* en *langage objectif*.

Le pronom personnel communique sa nature aux autres mots qui en dérivent, au pronom possessif et à l'adjectif possessif.

Une autre partie du discours que nous retrouverons un peu plus loin pour en parler en détail est, sinon toujours, au moins très souvent objective, c'est l'*interjection ;* elle exprime non l'objet, mais le sentiment spécial à celui qui l'éprouve. Ce sentiment, à la différence de la pensée, est absolument personnel.

Mais l'interjection n'est pas toujours une idée, c'est *une pensée toute entière au subjectif*. D'ailleurs si l'interjection usitée dans nos langues est entièrement subjective, il existe aussi une *interjection objective*. On la trouve en Mandchou, elle imite le bruit émis par les objets. L'interjection est tellement subjective, lorsqu'elle l'est, qu'elle n'est plus seulement l'objet modifié par la personnalité individuelle, mais l'expression de cette personnalité même, dont nous allons nous occuper bientôt.

Il en est de même de l'interrogation, de la négation etc. qui sont plutôt le langage de la subjectivité que l'application de la subjectivité à l'objectivité, et dont nous retardons pour ce motif l'examen.

Il en est de même aussi du *vocatif* et de l'*impératif*.

Le nombre est une catégorie qui peut être subjective à l'individu ; c'est lorsqu'il affecte le pronom personnel ; cette subjectivité se manifeste par la distinction entre l'*inclusif* et l'*exclusif*. Nous avons expliqué ce *procèssus* en traitant du *nombre interne*. Le pluriel de la 2e personne, par exemple, est normal, objectif, de même celui de la 3e, ils n'évoquent pas nécessairement, lorsqu'on les forme, l'idée du *moi*. Il n'en est pas de même ici. L'inclusif et l'exclusif, en admettant ou en excluant l'interlocuteur, rattache le pluriel, le duel et le triel directement au *moi* par l''intermédiaire de la deuxième personne. Ici l'*idée de nombre et celle de personne* deviennent *indivisibles*.

La composition consistant dans l'union nécessaire d'un substantif avec un pronom possessif d'une des trois personnes, que nous avons observée en Nahuatl, est aussi un procédé *subjectif à l'individu*, nous avons vu que, surtout lorsqu'il s'agit de certains objets, on ne peut les concevoir et les exprimer sans y joindre le pronom possessif de l'une des trois personnes ; un substantif ou un génitif ne suffirait pas, il faut un pronom, ce qui fait que non seulement le phénomène est concret, mais qu'il est aussi subjectif. Il en est de même en Nahuatl, on ne dira pas *la tête*, mais seulement *ma-tête, ta-tête, sa-tête*. En langue Guarani le pronom finit par se confondre avec le nom, si bien que lorsqu'il faut fixer sa présence actuelle, on superpose un pronom *vivant* au pronom *fossile*. On ne pourrait dire : *Pierre-tête*, il faudra dire en Nahuatl *Pierre-sa-tête ;* ce qui prouve qu'il y a 1° composition, 2° expression concrète, 3e expression subjective.

La composition consistant dans l'union du verbe avec un complément pronominal, lorsque ce pronom n'est pas rendu nécessaire par le sens, est aussi un procédé objectif, par exemple

dans le russe *smeiatsa*, dans le français *s'apercevoir*, dans certains déponents *mirari*, il y a une nuance de subjectivité individuelle bien marquée.

Les parties du corps, les noms de parenté, sont des idées essentiellement subjectives, seulement on peut se demander si elles sont subjectives à l'individu ou au genre humain. Dans le dernier état, c'est à l'homme qu'elles le sont, car elles sont communes à tous les hommes. Mais à l'origine elles ont été individuelles ; l'homme en parlant, à tous propos, de la tête, du pied, des yeux, entendait bien sa propre tête, ses propres pieds, et non ceux d'un autre. Il a commencé par un égoïsme profond et l'altruisme n'est venu que peu à peu. L'enfant encore aujourd'hui ne dit pas : *j'ai mal à la tête*, *j'ai mal aux pieds*, mais : *j'ai mal à ma tête*, *j'ai mal à mes pieds*.

Or, à l'origine, après avoir parlé de soi, c'est des différentes parties de son corps, et des divers instruments qui y suppléent (armes, outils, etc.) et de ses parents (car la parenté est comme le prolongement du corps) que parle le sauvage. S'il en parlait d'une manière absolue, il n'y aurait rien là de singulier, et surtout cela ne concernerait pas la grammaire. Mais il ne peut parler d'autres actions sans les rattacher à quelques parties de son corps, c'est là que gît le phénomène subjectif.

Nous avons vu plus haut que la langue Tarasque a des composants exprimant les diverses parties du corps qui s'infixent successivement à tous les verbes ; jusque là le verbe est une espèce d'abstraction, reste *sans physionomie*, incomplet, il lui faut, pour *s'intégrer*, infixer une particule représentative du nom de l'objet, ce qui est un *processus concret* que nous retrouverons tout à l'heure ; cette particule, en effet, n'est pas toujours le représentant d'une partie du corps, mais quelquefois aussi un adverbe qualifiant ou la classification d'autres objets. Mais très fréquemment c'est une partie du corps. Alors le processus est à la fois *concret* et *subjectif*.

Dans le Dacotah, le même procédé reparait mais modifié de deux manières : 1° d'abord en ce qu'il se sert de particules représentant non les parties du corps, mais leur *action*,

2° ensuite parce qu'il se généralise. Nous nous référons au phénomène de la *dérivation spécifique* ci-dessus décrite.

Voici des exemples : 1° en Tarasque *hopu-ni*, laver ; *hopo-cu-ni*, se laver les mains ; *hopo-che-ni*, se laver la gorge ; *hopon-di-ni*, se laver les oreilles. 2° en Dacotah *ksa*, briser ; *pa-ksa*, rompre avec la main ; *na-ksa*, rompre avec le pied ; *ya-ksa*, rompre avec la bouche.

Les langues Algonquines ont ce procédé moins général, mais parmi les mots qui viennent se composer avec le verbe pour former la composition classifiante ci-dessus décrite, un grand nombre appartiennent aux parties du corps, ou plus exactement à l'action de chacun des différents sens : *eyinen* exprime l'action de la pensée, *new* celle de la main, *pitew*, celle du bras, *skawew*, celle des jambes et des pieds, *spitew*, celle du goût, *māmen*, celle de l'odorat, *ttawew*, celle de l'ouïe, *nawew*, celle de la vue, *at emew* l'action de la bouche en soufflant, *swew*, l'action du feu ou du couteau ; *puyew*, celle de la scie, *tahwew* celle de la hache, *kwatew*, celle de l'aiguille, *tonanew*, celle de la parole (les instruments étant les suppléants des parties du corps, comme nous l'avons dit).

Une langue, l'Adnaman, ne peut exprimer un pronom possessif sans en faire un composé avec un mot représentant un certain groupe de parties du corps, nous avons plus haut exposé ce procédé, il est encore essentiellement subjectif.

Les noms des parties du corps servent en Maya à exprimer les diverses prépositions ou tout au moins sont des intermédiaires entre les prépositions et le substantif. C'est un cas analogue au précédent, mais qui en diffère en ce qu'ici c'est la préposition qui ne peut s'employer seule : Au lieu de dire : *devant moi*, on dit *dans visage de moi* chi-nu-vach = *dans-moi-visage ;* au lieu de dire *contre moi*, on dit *dans de moi épaules* ch-uw-ch. Ce procédé est encore concret et subjectif. Au lieu de dire *au-dessous de moi ;* on dit : *dans de moi pieds ; sur moi* s'exprime par *dans de moi tête* chi-nu-wi. Toutes les parties du corps deviennent ainsi des prépositions, ce qui est très remarquable.

C'est toujours dans tous ces cas le pronom personnel qui sert d'instrument à la subjectivité.

Un nom propre ou commun peut être mis au subjectif par cela seul qu'il est accompagné d'un adjectif possessif ; cet adjectif dérivé du pronom personnel imprime au substantif le même caractère, ce qui augmente le domaine de la subjectivité.

La *personnalité individuelle* s'exprime par un mode personnel, l'*impératif ;* mais cela regarde l'état dynamique, puisque ce mot contient une proposition tout entière.

Il s'exprime aussi par un mot seul, un substantif, lorsque ce mot, par l'accent qui le prononce, indique une idée qui se suffit à elle-même, par ex. le mot : *pain* prononcé seul, donne à ce mot, d'après son accent, une signification subjective, de même, dans les verbes, l'infinitif absolu : *faire cela*, *manger*, mais on peut dire qu'il y a alors une partie de la proposition sous-entendue.

Le substantif peut être directement au subjectif individuel, sans renfermer aucune proposition, c'est le substantif au vocatif. C'est un simple appel, qui n'implique aucun ordre, ni celui de venir, ni même celui de répondre. Il est subjectif en ce sens que le nom de la personne est prononcé par rapport à nous-même.

Tel est le subjectif individuel, il ne s'applique pas à tous les mots, ni à toutes les catégories d'idées ; il est même devenu exceptionnel, la plupart des idées sont objectives.

B. *Du subjectif au genre humain.*

Le subjectif au genre humain est celui qui considère l'objet à travers *le milieu* de l'humanité. Pour en donner un exemple frappant, quoiqu'on sorte alors de la syntaxe statique, nous citerons le cas du *subjonctif ;* lorsque nous disons : *Primus veut que Secondus vienne*, il n'y a aucune allusion, même indirecte, à une personnalité, mais l'action de *venir* n'est pas une action réelle, c'est une action dépendant de la volonté d'un tiers, volonté commune à tout le genre humain ; c'est l'action de

venir vue à travers le prisme du désir, non du nôtre propre, mais du désir, en général. Au contraire, comme nous le verrons plus tard, dans l'*optatif*, comme dans l'impératif, c'est la volonté du moi qui ressort, la volonté de notre individu.

Le genre, qu'il soit vitaliste ou sexuel, est un concept subjectif, de même le genre arrhénique ou anthropique ; on le fixe d'après le point de vue humain, en envisageant comme mâle, homme, ou être animé, et en rangeant tous les autres dans le genre contraire. Le point de départ est la personnalité humaine générale. Au contraire, le genre qui classe les objets suivant qu'ils sont ronds ou carrés, végétaux ou animaux, qu'ils vivent isolés ou par groupes etc. sont les *genres objectifs* que nous avons décrits et qui tendent à s'éliminer. Ce sont ceux des langues Bantou et de plusieurs des langues caucasiques.

L'emploi des parties du corps comme élément de détermination et de composition que nous venons de décrire est un procédé subjectif individuel à l'origine, et tant qu'il s'est agi du corps de celui qui parle ou des degrés de parenté de sa propre famille, mais ensuite il s'est agi du corps en général, de la famille en général, et le procédé est devenu subjectif humain.

Le temps absolu que nous avons décrit est objectif, en général, quand il marque les degrés de l'action dans son accomplissement à l'extérieur, mais il devient subjectif au genre humain lorsqu'on envisage la production intérieure de l'action, les divers degrés de la volition et de la puissance que certaines langues expriment si bien dans une particule qui ne se conjugue pas, mais se joint au verbe.

Par exemple en Cri *wi* qui exprime la volition et qui devient un préfixe verbal. Rien de si peu naturel que ces expressions françaises *vouloir faire*, *pouvoir faire*, *devoir faire*, comme s'il y avait là deux actions. Il y a là, en réalité, une action unique et interne. Le Turc l'exprime bien par des composés particuliers, *sev-meq*, aimer ; *sev-e-me-meq*, ne pas pouvoir aimer etc.

C. *Du subjectif à chaque peuple.*

Le subjectif à chaque peuple consiste 1° dans les idiotismes de sa langue, 2° dans l'emploi différent qu'il fait des prépositions et des cas des différents genres, nombres, modes, etc. qu'il possède, mais nous avons déjà touché ce dernier point en parlant des divers systèmes de genre, des divers systèmes de nombre etc., et nous y reviendrons lorsqu'il s'agira de chacune des catégories en particulier. Restent les deux premières.

Les idiotismes, gallicismes, latinismes, ne portent pas seulement sur les mots, mais aussi sur les réunions de mots et sur les propositions entières, elles portent même surtout sur celles-là, et nous les retrouverons plus loin. Il n'y a à retenir ici que les nuances différentes d'idées apparaissant chez chaque peuple.

Tous les peuples ont un fond d'idées commun, mais à côté de ces idées il y en a d'autres et il y a surtout les nuances propres à chacun d'eux. Les uns préfèrent les idées subjectives, les autres, les idées objectives, ou plus exactement l'un voit surtout subjectivement, l'autre surtout objectivement ; l'un voit concrètement, l'autre, abstraitement ; les uns n'ont que des idées matérielles et ne peuvent exprimer les idées intellectuelles qu'au moyen de métaphores (les langues Sémitiques sont de ce nombre), les autres expriment l'intellectuel par des noms directs. Les uns ont beaucoup de diminutifs, d'augmentatifs dans les adjectifs et les substantifs, les autres peu. La variété est infinie. Ce ne sont pas cependant les idiotismes proprement dits qui ne se trouvent que dans la partie dynamique du langage.

L'emploi divers des pronoms ou des cas est un des points où les langues divergent le plus. L'esprit de l'homme conçoit partout les cas nécessaires, quelle que soit leur expression : le sujet, l'attribut, le complément direct. Mais certaines langues n'ont pas de forme pour certains cas ; par exemple, pour l'attribut c'est la forme du sujet qui est employée. Quelquefois si cette forme n'existe pas, c'est qu'elle a existé, qu'elle est tombée,

et qu'une autre remplit sa fonction. C'est ce qui est arrivé en Russe d'où l'accusatif a disparu dans les noms masculins et y est remplacé par la forme du nominatif ou celle du génitif, suivant les cas. Mais il n'y a là qu'un accident morphologique, quoique des causes psychiques y concourent quelquefois, comme dans le cas de la déclinaison Russe ci-dessus. Il en est différemment quand il y a absence de l'idée d'un cas, par exemple du cas-attributif exprimé ailleurs par le *conversif*. C'est une particularité psychique. Certains peuples ont des cas locatifs très nombreux, d'autres quelques-uns seulement, les langues du Caucase les emploient à profusion. Quant aux prépositions, elles sont plus ou moins nombreuses, car l'esprit ne distingue pas partout de la même manière les diverses situations locatives. Mais la diversité nait surtout lorsque les diverses prépositions sont employées à exprimer les cas, ou ont divers autres emplois d'expression de relations immatérielles. Alors, lorsqu'une langue emploie une préposition, une autre en emploie une toute différente. Enfin les prépositions régissent elles-mêmes à leur tour des cas, quoique ce soit détourner ceux-ci de leur destination primitive ; mais alors elles choisissent des cas différents. Nous nous arrêtons, car nous nous apercevons que nous allions franchir les bornes de la syntaxe statique.

(A continuer.) RAOUL DE LA GRASSERIE.

LE LIEU DU CULTE

DANS LA LÉGISLATION RITUELLE DES HÉBREUX.

(Lois deutéronomiques.)

B.

A plusieurs reprises le Deutéronome rappelle en termes précis l'obligation de ne célébrer le culte public qu'au lieu marqué par le choix divin. Il n'y a qu'une seule maison de Jéhova, un seul endroit où Jéhova a établi la demeure de son nom ; et c'est en cet endroit, choisi par lui, que les Israélites doivent offrir leurs sacrifices ; c'est là qu'ils doivent apporter les prémices et la dîme des fruits de la terre ainsi que les premiers-nés des troupeaux ; c'est là qu'Israël doit se réjouir devant son Dieu aux festins sacrés par lesquels on célèbre les bénédictions divines ; trois fois par année le peuple est appelé à s'y réunir. C'est encore là que siège le tribunal suprême auquel sont déférées les causes trouvées obscures. La maison de Jéhova est le centre religieux de toute la nation (XII 5 ss. 11 ss., 13 ; XIV 22 ss. ; XV 20 ss. ; XVI 2, 5 ss., 11, 15, 16 ; XVII 8 ss. ; XVIII 6 s. ; XXVI 1 ss.).

L'institution dont ces mesures ont formellement en vue de régler les conditions et les conséquences pour le temps qui suivra l'établissement du peuple dans la terre promise, c'est, nous le répétons, *l'unité de sanctuaire* : il n'y a qu'*un seul lieu consacré à l'exercice du culte public*.

Nous avons déjà plus haut laissé entendre qu'à notre avis le Deutéronome n'a point songé à défendre d'une manière absolue et sans exception tout sacrifice en dehors de la maison de Jéhova. Les dispositions du chapitre XII ne réclament pas une interprétation aussi rigoureuse. Ce qu'elles demandent, c'est qu'il n'y ait qu'un seul sanctuaire affecté au culte ; elles interdisent l'érection ou le maintien de sanctuaires multiples à l'exemple des peuples cananéens. Quant à savoir si en aucune circonstance il ne serait permis d'offrir un sacrifice ailleurs qu'au sanctuaire, c'est là une question entière-

ment étrangère à leur objet. Le Deutéronome lui-même, au ch. XXI vv. 1 ss., justifie la réserve que nous venons de formuler. Il expose en cet endroit les cérémonies par lesquelles devra se faire l'expiation d'un meurtre dont l'auteur est resté inconnu. Les habitants de la ville la plus proche du lieu du crime, devront solennellement immoler, dans un endroit désert, une jeune vache n'ayant encore servi à aucun labeur, n'ayant pas encore porté le joug, et dont le sang servira d'offrande propitiatoire. La présence des prêtres, les invocations qui accompagnent l'action sacrée, montrent suffisamment qu'il s'agit ici d'un véritable sacrifice expiatoire en vue de détourner la vengeance de Jéhova. On ne peut se soustraire aux conclusions que suggère le passage du ch. XXI, en disant que ce règlement prescrit « *l'exécution* » d'une jeune vache à la place du meurtrier inconnu (1). Peu importe le mot par lequel on désigne l'immolation. Il est bien sûr que la victime ne tient pas simplement la place *du coupable* et qu'en la mettant à mort, ce n'est pas *le châtiment du crime* qu'on veut lui infliger. D'après le v. 2 il faut qu'on commence par déterminer quelle est la ville la plus proche du lieu où le cadavre a été trouvé, et ce sont les anciens de cette ville qui sont appelés à immoler l'animal en présence et avec le concours des prêtres. Pourquoi les anciens de la ville la plus proche ? Parce qu'une certaine présomption légale existe contre les habitants de cette ville. Ce sont eux avant tout, et le peuple d'Israël par leur entremise, qui doivent se mettre à couvert de la vengeance divine qu'appelle le sang innocent répandu ; c'est donc avant tout *en leur place* que la victime est substituée. Cette signification est clairement exprimée dans la prière que prononcent les anciens de la ville voisine tout en se lavant les mains sur l'animal qui vient d'être immolé : « *Nos mains n'ont point répandu ce sang, et nos yeux n'ont pas été témoins* (du crime) ; sois propice à ton peuple Israël que tu as racheté, Jéhova ! et n'impute point le sang innocent à ton peuple Israël ! » *Et le sang ne* LEUR *sera point imputé*, etc. (v. 7, 8) On ne s'explique pas non plus les qualités que doit avoir la victime, à moins de supposer qu'elle doit être offerte à Jéhova, et non pas simplement exécutée. — Dillmann affirme que la jeune vache n'est point une victime expiatoire ; mais les restrictions et les explications qu'il ajoute portent à la conclusion contraire (2). Les

(1) *Wellhausen* : ..... man richtet ein Thier auf dem Hinrichtungsplatze hin. *Proleg.* p. 76. Voir aussi Dillmann.

(2) *Num. Deut. Jos.* p. 338 ; ... « die Kuhe, dit Dillm. ... soll stellvertretend für den unermittelten Mörder den Tod erleiden. » Quelques lignes plus haut il avait dit avec plus de raison : « Die stadt welche sich als nächstliegende ergibt, *soll für die Blutschuld eintreten*. ... »

conditions exceptionnelles dans lesquelles la victime est immolée, font sans doute que le sacrifice est extra-rituel ; mais elles ne prouvent point, contre l'évidence, qu'il n'est pas un sacrifice. — Cet exemple suffit à démontrer, ce qui d'ailleurs n'avait aucun besoin de l'être, qu'au chap. XII le Deutéronome n'a pas tant en vue de défendre d'une manière absolue tout sacrifice en dehors du sanctuaire, que de défendre l'érection de sanctuaires distincts de celui où Jéhova lui-même aura établi la demeure de son nom.

Mais ce n'est là qu'un point accessoire. Ce qui est plus important, c'est de déterminer le rapport dans lequel se trouvent avec l'histoire du peuple hébreu et avec les autres parties de la législation, les règlements deutéronomiques qui prescrivent ou supposent l'unité de sanctuaire. Nous avons signalé dans le Deutéronome comme une mesure de réforme, la suppression des autels domestiques ou privés. Mais il ne suivait point de là, dans notre hypothèse, que l'institution du *sanctuaire unique* pour le culte national et officiel, fût elle aussi une innovation introduite à une époque récente La théorie grafienne affirme, elle, que *l'unité de sanctuaire* dut sa première origine à l'œuvre réformatrice de Josias et qu'elle fut l'objet, à cette occasion, d'une législation entièrement nouvelle consignée dans le Deutéronome D'après les partisans de cette théorie, le culte officiel et public se serait célébré de droit, avant le 7e siècle, dans une multitude de lieux saints établis sur tous les points du territoire ; les lois deutéronomiques auraient été les premières à changer cette situation, à l'époque indiquée. Les groupes de lois, tels que le petit code lévitique et le code sacerdotal, où la prétendue réforme est censée accomplie, devraient être considérés comme d'origine postérieure au septième siècle et au Deutéronome.

Ce système contredit les résultats auxquels nous sommes arrivé pour notre part dans les pages qui précèdent. L'unité de sanctuaire pour le culte public est supposée dans les lois, reconnues anciennes, du livre de l'alliance aussi bien que dans les lois sacerdotales et le Deutéronome. D'un autre côté, nous avons constaté que le livre de l'alliance et les lois sacerdotales, d'une manière plus ou moins explicite, reconnaissaient à côté de l'unique maison de Jéhova des autels privés ou domestiques sur lesquels on avait, dans les immolations pratiquées en vue de la consommation ordinaire, à répandre le sang et à brûler la graisse des animaux pouvant servir de victimes aux sacrifices Aux termes des dispositions sur l'immolation ordinaire du bétail que nous lisons dans le Deutéronome, ces autels ne sont plus reconnus. Les dispositions en question, qui datent selon toute apparence du 7e siècle, doivent donc être considérées comme introduites postérieurement aux lois sacerdotales.

Il nous reste à soumettre à un examen critique plus attentif l'hypothèse défendue par les partisans de l'école grafienne. Nous espérons que cette contre-épreuve servira à faire mieux paraître la solidité de nos conclusions. Voici les deux questions auxquelles se réduit le problème :

1° *Les dispositions du Deutéronome touchant l'unité de sanctuaire peuvent-elles être considérées comme une* innovation *introduite sous le règne de Josias, au 7e siècle ?*

2° *Ces mêmes dispositions du Deutéronome, se présentent-elles comme* les premières *à sanctionner, à réclamer l'institution du sanctuaire unique ?*

I. Un fait général qui domine, jusqu'à une époque très reculée, la période préexilienne de l'histoire des Hébreux, c'est l'existence en dehors du temple de Jérusalem, d'une multitude d'autres sanctuaires, tant dans le royaume du Nord que dans celui du Sud. Ces sanctuaires étaient-ils légitimes ou bien faut-il y voir, conformément à notre hypothèse, un développement abusif des autels qui à l'origine étaient simplement affectés à l'immolation ordinaire du bétail ? Pour nous former un jugement à cet égard nous avons à écouter le témoignage des prophètes et à considérer certains faits historiques.

1° Commençons par les prophètes. Nous rencontrons d'abord *Jérémie* qui exerçait son ministère précisément à l'époque où, suivant Wellhausen, pour la première fois dans l'histoire le droit exclusif du temple de Jérusalem aurait été proclamé ; où pour la première fois il aurait reçu une application pratique sérieuse. Or le témoignage de Jérémie ne répond absolument pas à ce qu'il aurait fallu attendre de lui dans l'hypothèse grafienne. Voyez VII 2-4, 7, 10-14 ; XXV 29, XXVI. Dans tous ces passages le prophète parle du temple en supposant qu'*aux yeux mêmes du peuple infidèle* il est depuis les temps antiques *la demeure* privilégiée de Jéhova, *la maison* où son nom est invoqué. La destruction de cette maison, c'est la destruction même du culte de Jéhova ; au sentiment du peuple, le temple ne peut être détruit parce qu'il a été choisi pour demeure par Jéhova et donné par lui aux ancêtres. Jérémie se voit obligé de combattre la confiance exagérée que les Juifs ont placée dans ce sanctuaire. Or de pareilles dispositions se comprendraient à peine, s'il fallait admettre que jusqu'à ce moment le t mple de Jérusalem avait simplement été le principal sanctuaire, parmi une foule d'autres également autorisés et d'autant plus importants qu'ils pouvaient paraître consacrés par le culte qu'y avaient pratiqué les patriarches. Ce qui est particulièrement remarquable, c'est que le roi Joaqim et la foule posent en défenseurs du temple vis-à-vis de Jérémie ; pourtant à cette époque

la réforme de Josias était déjà violée. Ce n'était point par simple fidélité à l'engagement pris sous le règne de ce roi, que le temple de Jérusalem reste aux yeux du peuple ce que Jérémie suppose qu'il est. — Pour le prophète et pour la foule à laquelle il s'adresse, il n'y a en dehors de Jérusalem qu'un seul lieu où Jéhova ait jamais établi la demeure de son nom, *c'est Silo*. Si les Juifs de ce temps n'avaient pas été généralement convaincus, malgré les abus règnants ou à peine supprimés, du droit exclusif du temple, le prophète n'aurait pas eu la moindre peine à confondre l'aveugle confiance qu'ils plaçaient dans cette maison ; il n'aurait pas eu besoin de remonter jusqu'à Silo Il leur aurait rappelé le sort subi par les sanctuaires fameux du royaume du Nord, Dan et Béthel. Il aurait pu alléguer, comme le parlementaire assyrien à l'époque d'Ezéchiaz, la ruine des sanctuaires provinciaux sous le roi Josias. Comme argument contre les Juifs infidèles cet exemple aurait eu la même valeur au moins, que celui de Silo. Sans doute on pourra faire observer qu'au moment où Jérémie tient son discours, le Deutéronome est déjà promulgué. Mais notre argument consiste précisément à faire voir d'abord que même après Josias, alors que la réforme de ce roi n'était plus observée, la loi deutéronomique sur l'unité de sanctuaire était considérée par tous comme une loi antique ; ensuite, qu'elle répondait parfaitement à la conscience même de cette partie du peuple dont le prophète accuse l'infidélité. Peut-on concevoir qu'une loi sanctionnant une institution nouvelle, ait pu arriver d'emblée à une autorité aussi incontestée ? qu'elle ait pu, en une douzaine d'années, transformer à ce point la conscience publique que tous subissaient déjà cette étrange illusion, que la maison de Jérusalem n'était ni plus ni moins sacrée que ne l'avait été celle de Silo ? (1)

Après Jérémie nous remontons à *Isaïe*. Wellhausen assure que « pour Isaïe l'importance de Jérusalem ne dérivait pas de son temple ; Jérusalem pour lui, c'était la ville de David, le centre du règne de Jéhova plutôt que le centre du culte. La montagne sainte, c'est la ville entière comme communauté politique avec ses citoyens, ses conseils et ses magistrats », etc. (2). Il ajoute toutefois que, chose assurément surprenante, les contemporains donnaient une autre signification aux paroles du prophète. — Nous ne pouvons alléguer tous les endroits où Isaïe nous présente Jérusalem, la montagne de

(1) Ajoutons que Jérémie, en d'autres matières, suppose aux lois deutéronomiques une autorité depuis longtemps reconnue (Jér. XXXIV 13-14 coll. *Deut*. XV 12).

(2) *Prol*. p. 25.

Sion, comme le séjour de Jéhova, le centre de son empire. C'est de Sion que Jéhova manifeste ses volontés et exécute ses desseins II 3 ; c'est à Sion que les peuples viennent lui rendre hommage, ibid. v. 2. Sion est son lieu, le lieu de son nom XVIII 4, 7 ; XXVI 21. C'est à Sion que se trouve la fournaise de sa colère XXXI, 9. Au milieu de Sion, il manifeste sa puissance, c'est là qu'il est pour le peule un objet de louanges et de chants sacrés XII 6 etc. Tout cela, dit Wellhausen, le peuple l'entendait en ce sens que Jéhova aurait demeuré à Sion parce qu'il avait là sa maison. Il faut convenir que ce n'était pas un excès de subtilité. Comment Isaïe lui-même se comprenait-il quand il appelait Sion « la montagne de la maison de Jéhova » (II 1) ? Au ch. II qui décrit le triomphe de Jéhova à Sion, les intérêts du culte, les manifestations religieuses ne sont pas absents de la pensée du prophète v. 18 ss. Pour Isaïe aussi c'est bien dans le temple que Jéhova a sa demeure ch. VI. Si la montagne sainte à Jérusalem est le rendez-vous des serviteurs de Jéhova, c'est que là ils iront l'adorer après que leurs autels sacrilèges auront été réduits en cendres et qu'ils auront expié leur infidélité XXVII 9-13 (1). Nous avons entendu que pour Jérémie le temple de Jérusalem avait succédé au sanctuaire de Silo ; chez Isaïe nous trouvons des rapprochements implicites mais nullement équivoques entre le temple de Jérusalem et le tabernacle du désert, IV 5, XXXIII 20 ss. : Sion est la demeure de Jéhova comme le tabernacle l'a été, mais avec cette différence que la « tente » fixée à Jérusalem ne sera jamais transportée. Notez dans le dernier passage le parallélisme entre Sion קרית מעדנו et Jérusalem אהל בל־יצען.

Kuenen prétend qu'Isaïe est favorable à sa thèse « qu'aucun prophète du 8e siècle ne désapprouve le culte de Jéhova sur les *hauteurs* » (2). Isaïe, dit-il, blâme de la manière la plus sévère *la forme* du culte pratiqué sur les *bamoth* et en particulier l'emploi des images (II 8, XVII 8, XXXI, 7) ; le prophète proclame la nécessité d'une réforme ; seulement celle-ci consistera dans la destruction des images d'or et d'argent (II 18-20, XXX 22) et non pas dans la suppression des *bâmôth*. — Remarquons tout d'abord qu'au ch. XVII 8 les autels eux-mêmes sont condamnés. Ensuite, dans notre hypothèse, on s'explique très bien que le prophète dirige explicitement sa polémique contre l'idolâtrie à laquelle le peuple se livre sur les hauts-lieux. Les autels ne sont en effet devenus condamnables que par suite des abus

(1) Rappelons toutefois que les chap. XXIV-XXVII ne sont pas reconnus par tous comme étant d'Isaïe.

(2) *Hist. crit. Ond.* p. 197.

auxquels ils ont donné lieu ; de leur nature ils n'avaient rien de répréhensible, même au point de vue de l'unité de sanctuaire. Or l'abus qui règnait sur les hauts-lieux, ce n'était pas seulement la célébration d'un culte quelconque, mais la célébration de cultes idolâtriques. Quoi d'étonnant dès lors que les prophètes, attaquant les *bâmôth*, fulminent contre l'idolâtrie qui s'y pratique ? De l'exposé sommaire que nous avons fait de sa doctrine, il résulte clairement qu'aux yeux d'Isaïe la demeure de Jéhova est à Sion, pas ailleurs.

Pour *Michée* (ch. IV) comme pour Isaïe, Sion est le rendez-vous des peuples qui viennent adorer Jéhova. Il est à remarquer que ce prophète, qui respire absolument l'esprit d'Isaïe, nous donne comme appellation équivalente de la montagne sainte sur laquelle Jéhova a établi son trône, celle de « montagne de la maison » (= du temple) הר הבית (III 12) ; une preuve manifeste, encore une fois, que c'est bien au temple que Jérusalem doit son importance aux yeux des prophètes du 8e siècle. Michée ne connaît évidemment qu'*une* « maison de Jéhova », *une* « maison du Dieu de Jacob » (l. c. et IV 1 ss.). Dans le passage que nous venons de citer III 12 et qui est rappelé *Jér.* XXVI 18 par les défenseurs de Jérémie, le prophète exprime d'une manière énergique le dédain que lui inspirent les sanctuaires des hauts lieux ; le comble de l'humiliation et de l'abaissement pour la montagne du temple, c'est qu'elle sera mise au rang des *bâmôth* de la campagne. N'y aurait-il pas ici une allusion à la réforme d'Ezéchiaz, dont Wellhausen se plaint de ne pas trouver de vestige chez les prophètes ? Voyez encore les premiers versets du premier chapitre où « le temple de la sainteté » de Jéhova est appelé aussi « son lieu ». Au v. 5 le prophète ne trouve pas de meilleure expression pour stigmatiser l'infidélité de Jérusalem que de l'assimiler aux *bâmôth* (1).

Le prophète *Amos* a spécialement en vue le royaume du Nord ; malgré cela, pour lui comme pour Isaïe et Michée, c'est de Sion,

(1) « Quel est le *crime* de Jacob (= Israël) sinon Samarie ? Et quels sont les *bâmôth* de Juda sinon Jérusalem ? » On voit par le parallélisme que *les bâmôth* dans la pensée du prophète sont synonyme de prévarication. Kuenen conteste la valeur de ce texte (*Hist. crit. ond.* p. 196 s.) Il propose de remplacer במות par חטאת. Seulement la difficulté qu'il trouve dans la leçon massorétique n'est réelle que pour son système. Bien que les *bâmôth* fussent répandues sur tout le territoire, on conçoit parfaitement que Michée ait pu appliquer le nom à Sion comme un reproche ou comme une invective, dans l'hypothèse qu'il fût devenu synonyme de *sanctuaire illégitime*. Nous ne comprenons pas bien la peine que Kuenen semblait éprouver à saisir une chose si simple. Il est à remarquer d'ailleurs que I 5 n'est pas du tout le seul passage de ce genre chez Michée, ce que Kuenen semblait perdre de vue. — Voir le même parallélisme chez Osée X 8.

de Jérusalem, que Jéhova fait entendre sa voix et qu'il exerce sa justice (I 2). Wellhausen estime que ce n'est nullement l'intention d'Amos de dire que Jéhova demeure à Jérusalem et pas ailleurs (1). Il est vrai qu'Amos était Judéen ; mais pourquoi, adressant ses menaces aux habitants de Samarie, ne se serait-il pas placé à leur point de vue ; pourquoi n'aurait-il pas fait partir de Béthel les arrêts de Jéhova, s'il n'avait reconnu à Juda « aucune prérogative » vis à-vis d'Israël ? (2). Remarquons à ce propos qu'*Osée*, le successeur d'Amos, qui a lui aussi exercé son ministère dans le royaume du Nord et qui en était citoyen (3), ne laisse pas d'exprimer la prédilection de Jéhova pour Juda ou Jérusalem (4). Revenons à Amos. Non seulement le prophète présente Sion de préférence à Béthel comme séjour de Jéhova ; il fait entendre contre les autels de Béthel les malédictions divines (III 14, IV 4). Au chapitre V vv. 4 ss. il proclame en termes explicites que ce n'est pas à Béthel que le peuple peut trouver Jéhova : « Voici ce que dit Jéhova à la maison d'Israël : Cherchez-moi et vous vivrez ; mais ne cherchez point Béthel et n'allez point au Gilgal et ne passez point à Beer-Seba ; parce que le Gilgal ira en captivité et Béthel sera anéanti. Cherchez Jéhova et vous vivrez..... » C'est toujours de Sion (I 2) que cet appel se fait entendre. De même au ch. VII v. 9 : « Les *bâmôth* d'Isaac seront démolies et les sanctuaires d'Israël détruits ». Le sens qu'Amos attachait à ses paroles, l'opposition qu'elles renfermaient entre Jérusalem et les sanctuaires du Nord, peuvent d'autant moins prêter à contestation, que les adversaires du prophète, qui assurément ne s'y trompaient point, les comprenaient ainsi : « Va, voyant », lui dit Amasias le prêtre de Béthel, « *va-t-en en Juda et mange ton pain là-bas, fais là-bas le prophète !* Garde-toi de prêcher plus longtemps à Béthel ; car Béthel est sanctuaire du roi et temple national ! » Amasias se rend parfaitement compte que c'est à Béthel même qu'Amos en veut ; c'est pourquoi il le renvoie ironiquement à Jérusalem pour en défendre là-bas les prérogatives, et fait valoir de son côté les titres de Béthel. Au ch. VIII v. 9 le sanctuaire de Dan est pareillement appelé par Amos « le péché de Samarie » (5).

(1) *Die kl. Propheten* p. 67.

(2) Wellh. l. c.

(3) Hosea hat nicht nur im Nordreich gewirkt, er ist auch zweifellos ein Bürger desselben (Nowack *Der Prophet Hosea* p. V-VI.

(4) Os. I 7 ; IV 15 ; VI 10-11.

(5) Nous ne saurions nous rallier au jugement de König, que « la multiplicité des lieux du culte n'est pas encore attaquée par Amos ; qu'elle ne le fut tout l'abord que par Michée » *Einleitung* p. 217. Am. IV 4 et VII 7-11, il n'est pas

Pour *Osée* dont nous avons dit un mot tout à l'heure, il ne faut point perdre de vue que sa prophétie est dirigée tout entière contre l'idolâtrie, telle surtout qu'elle se pratiquait dans le royaume du Nord. Mais malgré que la question du sanctuaire légitime soit étrangère à l'objet de la prédication d'Osée, on peut découvrir à cet égard le fond de sa pensée dans les passages indiqués plus haut. En Israël tout est illégitime et coupable. le culte tout entier est rejeté et condamné comme indigne de Jéhova et incapable de lui plaire V 6 ss., VIII 11 etc. D'autre part, en Juda il y a sans doute des abus à réformer ; Juda aussi s'est souillé par le culte des faux dieux et il sera puni (p. e. V 10 ss.) ; mais au moins en Juda le peuple possède les éléments requis pour l'exercice régulier du culte, pour l'accomplissement de ses devoirs envers Dieu IV 15. C'est pourquoi, malgré les menaces dont elle est parfois l'objet, la maison de Juda trouvera grâce devant lui (I 7 etc.) ; Israël non plus n'est pas condamné sans retour (XI 8 53. XIV 1-9), mais il ne peut retrouver son Dieu qu'en retournant à l'unité avec Juda III 5.

Le prophète *Joël* ne tient compte que du seul sanctuaire de Jérusalem ; c'est là, manifestement, que se concentre d'après lui tout le culte public I 9, 13, 14 ; II 1, 15, 32 (1)

Nous croyons pouvoir conclure de ce rapide examen que le témoignage des prophètes est favorable à notre thèse : l'institution du sanctuaire unique imposée par le Deutéronome, n'est pas une *innovation* introduite au 7e siècle.

(A continuer.) A. VAN HOONACKER.

---

fait mention de *l'idolâtrie* qui aurait été soi-disant le *seul* objet du blâme du prophète. Nous admettons volontiers que cette idolâtrie aura été pour Amos comme pour Osée, le crime principal de Samarie. Mais dans sa polémique, occasionnée par le culte impie qui est en honneur dans le royaume du Nord, Amos s'attaque même au caractère simplement *schismatique* des sanctuaires de Béthel et de Dan qu'il *suppose* illégitimes de leur nature.

(1) L'âge de Joël est très discuté par les critiques. Un assez grand nombre y voient le plus ancien des prophètes canoniques. D'autres le placent au moins à une époque reculée. D'autres enfin le ramènent à une époque très récente, après la captivité de Babylone. — Renan émet l'avis que le livre de Joël a peut-être Amos pour auteur.

COMPTE-RENDU.

« *Estadismos de las Islas Filipinas, ó mis Viajes por este país, por el Padre F. Joaquin* MARTINEZ DE ZUÑIGA, *Agustino calzado. — Publica esta obra por primera vez, extensamente anotada.* — W. E. RETANA. *Madrid. Diciembre de M.DCCC.XCIII.* »

Tel est le titre *in extenso* d'un ouvrage précieux que vient de publier W E. Retana, et pour lequel il n'a épargné ni son temps, ni ses soins, ni ses dépenses, ne reculant devant aucun sacrifice pour perfectionner son œuvre et s'y dévouant tout entier. C'est ainsi qu'il fut amené à visiter Valladolid, Burgos, Avila, Ocaña, etc., tous les lieux enfin où il y avait un document utile ou intéressant à consulter. C'est à Paris qu'il a fait fondre des caractères spéciaux d'imprimerie et fabriquer le beau et solide papier de ses deux volumes sur les Philippines.

L'ouvrage du P. Joaquin Martinez de Zuñiga est remarquable à tous égards, mais avec le grand nombre d'additions, annotations et appendices dont l'a enrichi M. Retana, il constitue une véritable encyclopédie philippinaise, un monument unique pour l'étude du grand archipel magellanique. Le texte de Zuñiga remplit 670 pages d'impression serrée, il a été augmenté par M. Retana de 664 autres pages, dont 38 pour le prologue et 626 pour neuf Appendices qui sont autant de Mémoires spéciaux dignes de fixer l'attention du monde savant par l'exactitude des renseignements de toutes sortes qu'ils fournissent sur l'histoire, la géographie, là statistique, la biographie, l'ethnographie la topographie, la géologie, l'histoire naturelle, l'agriculture, l'industrie et le commerce des îles Philippines.

De cette mine abondante nous nous contenterons de signaler quelques filons, et plus particulièrement les Appendices suivants :

1° les origines de la fondation de l'imprimerie aux Philippines, avec le catalogue complet des livres imprimés et des imprimeurs, depuis 1610 jusqu'à la fin de l'année 1893 ;

2° la transcription en *fac simile* de frontispices d'ouvrages rarissimes, absolument inconnus aux Philippines ;

3° un catalogue bibliographique contenant, outre les descriptions détaillées de plus de quatre cents ouvrages, des notes critiques et des extraits des passages les plus importants ;

4° l'appendice coté C où se rencontrent neuf cents notes géographiques par ordre alphabétique ;

5° les appendices D et E où sont classées méthodiquement une multitude de notes relatives à l'histoire naturelle.

Enfin cette ample collection de renseignements curieux et instructifs se termine par de nombreuses notices biographiques qu'il serait bien difficile de trouver ailleurs. Nous ne résistons pas à l'envie de mentionner ici celle relative à un jeune héros, le type du Castillan chevaleresque du XVI[e] siècle ; nous voulons parler de don Juan de Salcedo, le petit fils du *Conquistador* des Philippines, du fondateur de Manille, le célèbre Miguel Lopez de Legazpi. On sait que Legazpi parti du port de Natividad, en la Nouvelle Espagne, le 21 novembre 1564 était arrivé le 27 avril 1565 dans la rade de Mandave, île de Cebou, et qu'il ne quitta cette île que six ans après, le 15 avril 1571, pour aller conquérir Manille.

Le 20 août 1567 arriva dans Cébou, avec deux cents hommes partis de Mexico, don Juan de Salcedo fils de Pedro de Salcedo et de Theresa de Legazpi. L'année suivante le roi de Cébou et son fils âgé de vingt cinq ans recevaient l'un et l'autre le baptême ; Legazpi était le parrain du père et Salcedo le parrain du fils.

Don Juan de Salcedo n'avait que dix-sept ans lorsqu'il débarqua dans l'île de Cebou, mais il se fit remarquer promptement entre tous ses compagnons d'armes par sa bravoure chevaleresque, son activité infatigable et son caractère audacieux et entreprenant.

Envoyé par son aïeul à la conquête de Manille sous les ordres du Mestre de camp Martin de Goyti, il pénétra dans l'intérieur du pays en remontant le Pasig et mit en fuite les naturels ; c'est là qu'il reçut sa première blessure et fut atteint d'une flèche au genou Nul plus que Salcedo ne contribua à la conquête de la grande île de Luçon, dont il fut le premier à découvrir les diverses provinces. Manille conquise ainsi que les *pueblos* d'alentour, le jeune capitaine voulut reconnaitre les provinces du Nord. Il arma à son compte une expédition et Legazpi lui donna quarante-cinq soldats espagnols. Avec cette petite troupe il sortit de Manille le 20 mai 1572 ; il ne devait plus revoir son aïeul qui mourut dans cette ville le 20 août de cette même année, à l'âge de soixante dix ans Au troisième jour de navigation, il arriva à la pointe de Bolinas, y fit rencontre d'un grand Sampan chinois qui emmenait en esclavage des Tagales et leur chef, et les rendit à la liberté. Les Tagales qui n'étaient pas accoutumés à de tels actes de générosité, en furent si vivement touchés que d'eux-mêmes ils se reconnurent vassaux du Roi d'Espagne.

Continuant sa route vers le nord, Salcedo fut le premier *descubridor* et *conquistador* des provinces de Zambales, de Ilocos où il fonda la ville de Vigan, de Cayagan, puis de celles de Tayabas et de Camarines au Sud. Avec une poignée d'hommes il avait conquis la Laguna, il en fut de même pour la province de Camarines fameuse par ses mines qu'il alla visiter ; il y fonda sur la rivière de Bicol une ville qu'il appela Santiago de Libón. Il vainquit les naturels de l'île de Mindoro et les soumit à l'obéissance du roi d'Espagne.

Il était mestre de camp et gouverneur de la province de Ilocos, en résidence au port de Vigan, lorsque voyant passer une flotte de soixante-deux Sampans et supposant avec raison qu'ils allaient assaillir Manille, il rassembla à la hâte tous ses Espagnols et s'embarqua pour défendre la capitale ; c'était la flotte du fameux corsaire chinois Li Ma-Hong, la terreur des côtes des Philippines qui vint attaquer Manille en 1574.

Le désir de revoir ses sœurs qui étaient restées à Mexico fit que don Juan de Salcedo demanda un congé pour retourner au pays natal, mais avant de s'embarquer pour la Nouvelle Espagne, il se mit en route pour les mines de Ilocos, dans le dessein d'y recueillir quelques échantillons de métal et de les faire examiner à Mexico. Après deux jours de marche, malade de la fièvre il but de l'eau d'un arroyo et mourut quelques heures après, le 11 mars 1576, à l'âge de vingt-sept ans, laissant la réputation d'un des plus nobles et les plus purs représentants de cette chevalerie espagnole qui, à cette époque, brillait du plus vif éclat.

Aristide Marre.

NÉCROLOGIE.

C'est avec une vive peine que nous venons annoncer à nos lecteurs la mort de deux savants des plus distingués MM. T. de Lacouperie et J. Darmesteter qui laissent après eux une renommée justement acquise par des travaux des plus importants. Le monde de la science ressentira vivement leur perte.

Nous ne pouvons pour le moment que signaler ces tristes événements, réservant pour un autre numéro de cette revue une juste appréciation de leurs écrits et de leurs mérites.
